This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google books

https://books.google.com

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

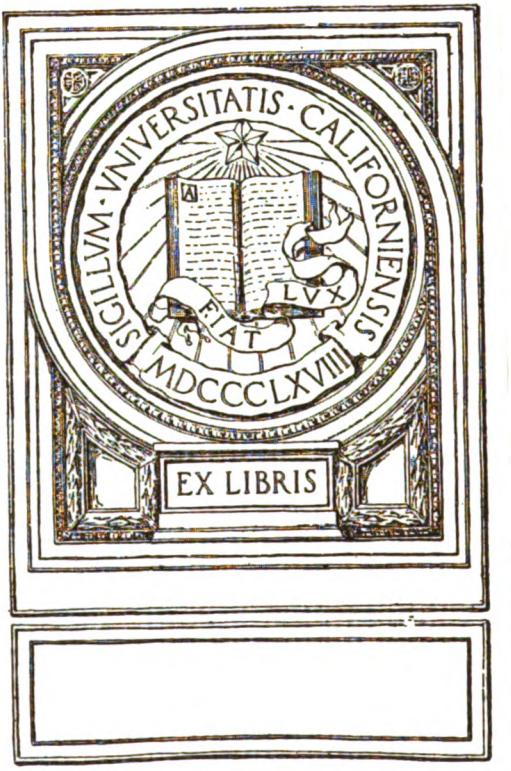
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

Digitized by Google



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

REVUE

DES

SCIENCES RELIGIEUSES

TOME IV

1924

STRASBOURG
BUREAUX DE LA REVUE
9 bis, rue des Frères

PARIS
DÉPÔT CHEZ LETOUZEY
87, BOULEVARD RASPAIL (VIe)

Digitized by Google

Digitized by Google

REVUE

DES

SCIENCES RELIGIEUSES

JANVIER-DÉCEMBRE 1924

Digitized by Google

Digitized by Google

à Titel

4e Année. N° 1. Janvier 1924.

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

REVUE DES SCIENCES RELIGIEUSES

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DES

PROFESSEURS DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE

UNIV. OF CALIFORNIA

SOMMAIRE

Pages.

Gustave Bardy. — L'édit d'Agrippinus 1

Jean-Rémy Palanque. — La *Vita Ambrosii de Paulin* 26

Jean Rivière. — Rôle du démon au jugement particulier chez les Pères 43

Michel Andrieu. — *Immixtio et consecratio (suite)* 65

Chroniques.

E. Baudin. — Chronique d'histoire de la philosophie moderne : L'originalité philosophique de Pascal 97

Félix Vernet. — Chronique d'histoire moderne *(suite et fin)* 127

G. Drioux. — Récents manuels de préhistoire 167

Comptes rendus bibliographiques 171

Chronique de la Faculté 192

STRASBOURG

BUREAUX DE LA REVUE

9 bis, rue des Frères

PARIS

DÉPÔT CHEZ LETOUZEY

87, BOULEVARD RASPAIL (VIe)

Digitized by Google

BL3
R45
1924

La *Revue des Sciences religieuses* est trimestrielle. Consacrée à l'ensemble des disciplines ecclésiastiques, elle contient des articles de fond et des notes ou communications de moindre étendue. Elle tient le lecteur au courant des principaux ouvrages récents, sous forme de CHRONIQUES ou de comptes rendus.

PRIX DE L'ABONNEMENT { Pour la France..... **15 fr.**
Pour l'étranger..... **20 fr.**

Un numéro : **5 fr.**

Les paiements peuvent être effectués par mandat-carte rose expédié à Strasbourg, 9 *bis*, rue des Frères, compte-courant 57-30 Revue des Sciences religieuses.

PRINCIPAUX COLLABORATEURS :

Mgr Ruch, évêque de Strasbourg; Mgr Mercati, préfet de la bibliothèque Vaticane; Mgr Lesne, recteur des facultés libres de Lille; Mgr Batiffol; M. Tixeront, doyen de la Faculté de théologie de Lyon; M. Audollent, doyen de la Faculté des lettres de Clermont-Ferrand; M. de Labriolle, professeur à l'Université de Poitiers; MM. Jordan et Puech, professeurs à l'Université de Paris; M. Viard, archiviste aux archives nationales; MM. Leman et Bardy, professeurs aux facultés libres de Lille; MM. Arquillière, Viteau et Magnin, professeurs à l'Institut catholique de Paris; M. Diès, professeur aux facultés libres d'Angers; M. G. Goyau; MM. Podechard, Jacquier et Vernet, professeurs aux facultés libres de Lyon; Doms Gougaud et Wilmart; M. le chanoine Sicard, curé de Saint-Pierre-de-Chaillot, à Paris; M. L. Pfleger, professeur au collège Saint-Etienne, à Strasbourg; M. Fliche, professeur à l'Université de Montpellier; M. Désers, curé de Saint-Vincent-de-Paul à Paris; M. Drioux, de l'Institut international d'anthropologie; M. Lenoble, supérieur de Pontlevoy; M. Vincent, du clergé de Paris, etc.

Tout ce qui concerne la rédaction de la Revue doit être adressé
9 *bis*, rue des Frères, à Strasbourg.

Digitized by Google

o Fiel - P

L'ÉDIT D'AGRIPPINUS

Il y a, semble-t-il, bien peu de chances pour que les historiens se mettent jamais d'accord sur le nom de l'évêque visé par Tertullien dans le *De pudicitia*. Depuis longtemps déjà la discussion se poursuit autour de trois noms, ceux de Zéphyrin, de Calliste et d'Agrippinus, sans qu'aucun d'eux parvienne à rallier l'unanimité des suffrages. En reprenant une fois de plus l'examen du problème, je n'ai pas la prétention d'apporter soit une solution nouvelle, soit même des arguments décisifs en faveur d'une des thèses qui se partagent la faveur des critiques. Je voudrais seulement attirer l'attention des spécialistes sur quelques aspects, peut-être moins étudiés, de la question.

*
* *

Tout le monde connaît les termes dans lesquels Tertullien rapporte la mesure contre laquelle s'indigne sa sévérité : « *Audio etiam edictum esse propositum, et quidem peremptorium, Pontifex scilicet maximus, quod est episcopus episcoporum edicit : Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto* » (1). Ce qui frappe d'abord, c'est la portée restreinte de l'édit. Il ne s'agit pas de remettre tous les péchés, ni même tous les péchés de la chair, mais seulement quelques-uns parmi ceux-ci, ceux qui sont caractérisés par les noms de *fornicatio* et de *moechia*. Ces noms d'ailleurs font partie de la langue ecclésiastique ; ils sont en quelque sorte consacrés par l'usage : « *In primis quod moechiam et fornicationem nominamus usus expostulat. Habet et fides quorumdam nominum familiaritatem* » (2). Il est vrai que dans ses ouvrages antérieurs, Tertullien ne semble pas tenir compte de ce qu'il appelle ici un usage. Il emploie presque

(1) *De pudicit.*, 1, 6.
(2) *De pudicit.*, 4, 1-2.

776968

Digitized by Google

toujours *adulterium* et *stuprum*, même là où le Nouveau Testament grec écrit μοιχεύω et μοίχος, et où l'on s'attendrait par suite à voir figurer les transcriptions *moechari* et *moechus*. Ainsi, *De exhort. castit.*, 9 : « *Qui viderit, inquit, mulierem ad concupiscendum, iam stupravit eam in corde suo* (Matth., 5, 28) » ; *De monogam*, 9 : « *Qui dimiserit uxorem suam praeterquam ex causa adulterii, facit eam adulterari*; *et qui dimissam a viro duxerit, adulteratur utique* (Matth., 5, 32) ». Dans le premier passage, μοιχεύω est traduit par *stuprare*; dans le second, par *adulterari*, tandis que πορνεία est rendu par *adulterium*. On peut conclure que Tertullien traite les mots *adulterium* et *stuprum* comme des synonymes, et qu'il fait de même à l'égard des mots grecs πορνεία et μοιχεία (1). Toutefois, la langue de l'auteur de l'édit est plus précise que celle de Tertullien ; elle distingue clairement deux sortes de fautes que Tertullien confond, parce qu'elles se ressemblent en effet, mais qui, pour des théologiens et des juristes accoutumés à des formules exactes, sont à distinguer : la μοιχεία, c'est au sens propre l'adultère, c'est-à-dire le commerce d'un homme marié avec une femme étrangère, ou inversement; et le latin *moechia* qui est une transcription du terme grec doit avoir le même sens. Le mot *fornicatio* traduit le grec πορνεία (2), qui signifie d'après Grégoire de Nysse : ἡ χωρὶς ἀδικίας ἑτέρου γινομένη τισὶ τῆς ἐπιθυμίας ἐκπλήρωσις (3) ; mais le plus souvent, il a un sens plus restreint et ne s'applique guère qu'aux relations avec les courtisanes.

Telles sont les deux fautes remises par l'édit. Tertullien le reconnaît lui-même (4), et il reproche, non sans ironie, à son

(1) Cf. *De pudicit*, 4, 4 : Ita et ubicumque vel in quacumque semetipsum adulterat et stuprat, qui aliter quam nuptiis utitur. Ideo penes nos (= chez nous, montanistes) occultae quoque coniunctiones, id est non prius apud ecclesiam professae, iuxta moechiam et fornicationem iudicari periclitantur, ne inde consertae obtentu matrimonii crimen eludant. Cf. 5, 1 : Moechia, quod etiam fornicationis est res, secundum opus criminis quanti aestimanda sit sceleris, prima lex Dei praesto est.

(2) *De pudicit.*, 17, 19 ; *de monog.*, 11.

(3) Grégoire de Nysse, *Epist. canon.*

(4) *De pudicit.*, 6, 1 : Si ostendas de quibus patrociniis exemplorum praeceptorumque caelestium soli moechiae et in ea fornicationi quoque ianuam paenitentiae expandas...

Digitized by Google

adversaire de s'arrêter en si beau chemin dans la voie de la miséricorde : « Tu accorderas donc à l'idolâtre et à l'apostat son pardon, parce qu'autant de fois le peuple juif commit ces fautes, autant de fois nous voyons qu'il fut rétabli dans son premier état. Tu rendras la communion à l'homicide parce qu'Achab effaça par la prière le sang de Naboth, et que David expia par son aveu le meurtre d'Urie et l'adultère qui en avait été la cause. Tu pardonneras aussi l'inceste à cause de Loth ; les fornications compliquées d'inceste à cause de Juda, et les noces souillées par la prostitution à cause d'Osée ; tu excuseras la réitération des noces, que dis-je, la polygamie elle-même à cause de nos pères. Car il est juste d'accorder indistinctement le pardon, aujourd'hui encore, à toutes les fautes autrefois pardonnées, si l'on réclame pour l'adultère en se prévalant de quelque exemple ancien (1). »

L'édit ne remet donc pas toutes les fautes charnelles mais seulement quelques-unes d'entre elles. Il ne dit rien en particulier « des autres fureurs impies des passions qui, contre les lois de la nature, attentent aux corps et aux sexes » et que Tertullien et ses amis excluent « non seulement du seuil, mais de tout l'édifice de l'Église, parce que ce ne sont pas des péchés, mais des monstres (2). »

Ce qui étonne surtout Tertullien et ce qui le scandalise ; ce qui nous étonne aussi, lorsque nous lisons le *De pudicitia*, c'est que l'auteur de l'édit ait réservé toute son indulgence aux adultères et aux fornicateurs, et ait maintenu fermées les portes de l'Église pour les idolâtres et les homicides. Sur ce point important, le témoignage de l'écrivain est formel. Il ne se contente pas d'écrire d'une manière générale : « *Neque idololatriae neque sanguini pax ab ecclesiis redditur* » (3) ; mais il précise : « *Quid agis, mollissima et humanissima disciplina?... Idololatren quidem et homicidam semel damnas, moechum vero de medio excipis, idololatrae successorem, homicidae antecessorem, utriusque collegam* (4). »

(1) *De pudicit.*, 6, 8-11.
(2) *De pudicit.*, 4, 5.
(3) *De pudicit.*, 12, 11.
(4) *De pudicit.*, 5, 15; cf. *id.*, 22, 11.

Digitized by Google

Sans doute, on peut dire que ce caractère restreint de l'édit offre à premières vues certaines garanties de sa réalité historique. Les chefs des communautés ecclésiastiques n'agissent pas d'ordinaire en étendant jusqu'aux extrêmes limites des concessions dont l'abus pourrait compromettre la discipline. Ils procèdent plutôt par mesures prudentes, par réformes successives, en tempérant leur indulgence, de manière à laisser toujours intact l'idéal de la règle des mœurs sur lequel ils ont à veiller. On conçoit fort bien, dans des circonstances particulières, un évêque qui ait pardonné certaines fautes charnelles, tout en refusant d'étendre le bienfait de la réconciliation ecclésiastique à d'autres péchés graves, tels que l'homicide et l'idolâtrie.

Mais encore faudrait-il être assuré qu'à un moment donné et dans une église donnée, on faisait réellement cette distinction entre fautes rémissibles et fautes irrémissibles ; et que ce n'est pas Tertullien qui l'a imaginée pour les besoins de sa cause. On sait que quelques auteurs se sont efforcés de ruiner le crédit du fougueux polémiste, en l'accusant d'avoir inventé de toutes pièces la théorie des péchés irrémissibles : « Si l'on considère, écrit par exemple le R. P. d'Alès, la virulence extraordinaire du pamphlet, les procédés d'argumentation familiers à Tertullien en colère, l'absence d'arguments historiques à l'appui de cette boutade, enfin le soin que prend l'auteur de demander à l'Écriture des textes pour condamner l'impudique, sans espoir de rémission, la preuve [que l'Église déployait alors une égale et inexorable sévérité envers l'adultère, l'homicide et l'apostasie] paraîtra fort douteuse. Tertullien a payé d'audace (1). » Nous ne saurions, pour notre part, nous rendre à cette conclusion. Il est bien sûr que Tertullien est un avocat, et qu'il n'ignore aucune des ressources de la rhétorique. Mais comment admettre qu'il eût osé construire avec de pures imaginations le raisonnement qu'il oppose si furieusement à ses adversaires. « Autre chose est de se livrer à des acrobaties d'exé-

(1) A. D'ALÈS, *La théologie de saint Hippolyte*, p. 43 ; cf. ID., *L'édit de Calliste, Étude sur les origines de la Pénitence chrétienne*, p. 236. G. ESSER, *Nochmals das Indulgenz-Edikte des Papstes Kallistus und die Busschriften Tertullians*, dans *Der Katholik*, Dritte Folge, t. XXXVII (1908), p. 95 s.

Digitized by Google

gèse, et d'interpréter sans probité des textes, autre chose de mentir sur des faits contemporains en un domaine accessible à tous. Dans un cas, la supercherie pouvait passer inaperçue » (1), et en toute hypothèse un rhéteur ne manquait pas d'arguments pour faire valoir telle ou telle interprétation de son choix et l'opposer pour de bonnes raisons à l'opinion généralement admise. « Dans le second cas... les catholiques auraient eu beau jeu à démolir d'aussi imprudentes et impudentes contre-vérités... La suspicion générale, qui plane (et non sans raison) sur la bonne foi de Tertullien, ne suffit pas à disqualifier en l'espèce le témoignage réitéré qu'il apporte » (2).

Telle est bien l'impression que l'on garde de la lecture du *De pudicitia*. Tertullien y prend à parti l'auteur d'un édit d'indulgence qui a déclaré remettre aux pénitents certaines fautes charnelles, quoiqu'il retienne, dans les mêmes conditions de pénitence, les péchés d'idolâtrie et d'homicide. L'existence de l'édit ne saurait être mise en doute. Tout le traité en témoigne ; et Tertullien n'a pas l'habitude de se battre contre des moulins à vent. L'édit d'autre part introduit un fait nouveau dans la pratique des églises ; l'argumentation du polémiste n'aurait pas de raison d'être si la mesure prise en faveur des pécheurs repentants n'était pas en un certain sens une innovation.

Par ailleurs, il est sûr que quelques années auparavant, lorsqu'il écrivait le *De paenitentia*, Tertullien ne connaissait pas de fautes irrémissibles. Sur ce point, la démonstration a été faite de manière décisive, à ce qu'il semble, par le R. P. d'Alès, aux conclusions de qui je suis heureux de souscrire ici (3). C'est d'une manière tout à fait générale, à propos de tous les péchés quels qu'ils fussent que, dans ce premier écrit, l'auteur, encore catholique, exposait les bienfaits de la pénitence ; c'est à tous les pécheurs, pourvu qu'ils se fussent soumis aux rigueurs de l'exhomologèse, qu'il promettait la restitution de la paix ecclésiastique (4).

(1) P. de Labriolle, *La crise montaniste*, p. 431 s.
(2) Id., *ibid.*, p. 432.
(3) A. d'Alès, *L'édit de Calliste*, p. 151-154.
(4) Sur ce point aussi, nous ne pouvons que nous référer aux conclusions

Digitized by Google

Est-ce à dire que dans l'intervalle qui sépare la composition des deux traités, il s'est produit, tout au moins dans certaines communautés, des changements disciplinaires ; et qu'à l'indulgence dont témoigne le *De paenitentia*, a succédé un courant de rigorisme, dont le premier effet a été d'exclure du pardon ecclésiastique les pécheurs même repentants, coupables d'impureté, d'idolâtrie et d'homicide? C'est en effet ce qui paraît le plus vraisemblable ; et le témoignage de saint Cyprien n'est pas sans jeter ici quelques lumières. Cyprien en effet vivait à Carthage, quelques années après la composition du *De pudicitia*. Il y était même l'évêque de l'Église catholique. Par sa situation, il était en mesure de connaître l'histoire de la communauté qu'il dirigeait, et que, dès avant sa conversion, il avait vu vivre et agir. Homme distingué, instruit, il n'est pas de ceux dont on écarte facilement les affirmations. Or Cyprien nous révèle, pour une époque antérieure à la sienne, et en Afrique même, des flottements, des incertitudes, des hésitations relativement à la pénitence des adultères : « Aux adultères aussi, écrit-il, nous concédons un temps de pénitence, nous leur accordons la paix. Et cependant la virginité n'en meurt pas pour cela dans l'Église : de ce que pénitence et pardon sont octroyés à l'adultère, cela n'entame point la rigueur de la continence... A dire vrai, sous nos prédécesseurs, certains évêques de notre province, ici même, ont été d'avis qu'il ne fallait pas donner la paix aux adultères ; ils leur ont fermé totalement l'accès à la pénitence. Ils ne se sont pas écartés pour autant de l'ensemble de leurs collègues. L'obstination de leur rigueur ou de leur sévérité ne leur a pas fait rompre l'unité de l'Église catholique, comme si, sous prétexte que d'autres accordaient la paix aux adultères, celui qui ne l'accordait pas dût se séparer de l'Église. Sans que se relâche le lien de la concorde et en laissant intact le sacrement indivisible de l'Église catholique, chaque évêque combine et règle sa

du R. P. D'ALÈS, *op. cit.*, p. 155-168. Cf. P. DE LABRIOLLE, *op. cit.*, p. 409 : « La dialectique dont use Tertullien, les raisonnements qu'il met en œuvre (dans le *De paenitentia*) ne se comprennent guère, si l'on se prévaut de (quelques) imprécisions verbales pour refuser tout caractère ecclésiastique au pardon qu'il promet au pécheur repenti. »

Digitized by Google

manière de faire, sauf à rendre compte à Dieu de son administration (1). »

Des affirmations de Cyprien, il résulte que de son temps, à Carthage et en Afrique, on donnait l'absolution aux adultères. Mais l'évêque sait qu'il n'en a pas toujours été ainsi, et qu'en Afrique, même du temps de ses prédécesseurs, des évêques se sont trouvés qui refusaient la réconciliation aux pécheurs de cette sorte. Il ne précise d'ailleurs pas l'époque dont il s'agit; mais on peut croire que cette époque n'est pas très lointaine. Les perspectives historiques de saint Cyprien sont assez bornées, elles ne s'étendent guère à plus de trente ou quarante ans en arrière. L'évêque de Carthage qu'il aime à citer, comme le représentant autorisé de la tradition est un certain Agrippinus, qui peut avoir été le contemporain de Tertullien (2).

Sans doute, saint Cyprien ne dit pas de quel côté a été l'innovation disciplinaire. Les novateurs ont-ils été les évêques rigoristes qui se sont mis à refuser l'absolution aux adultères? Ou bien ont-ils été au contraire les évêques tolérants qui l'ont accordée? En toute rigueur, on ne peut rien conclure de ce seul texte, quoiqu'il semble bien résulter des formules employées que l'innovation ait été plutôt le fait des rigoristes : ce sont eux qui ont fermé les portes de la pénitence. Il est assez notable d'autre part que les arguments mis en avant par ces rigoristes sont exprimés par saint Cyprien en des termes qui rappellent les formules de Tertullien : « *Non tamen idcirco virginitas in ecclesia defecit* », écrit Cyprien pour répondre à une objection, qui est précisément exprimée dans le *De pudicitia* : « *Sed*

(1) Cyprien, *Epist.*, LV, 20-21 ; éd. Hartel, p. 637 s. : « Nam et moechis a nobis paenitentiae tempus conceditur et pax datur. Non tamen idcirco virginitas in ecclesia deficit, nec quia adultero paenitentia et venia laxatur, continentiae vigor frangitur... Et quidem apud antecessores nostros quidam de episcopis istic in provincia nostra dandam pacem moechis non putaverunt, et in totum paenitentiae locum adulteris causerunt. Non tamen a coepiscoporum suorum collegio recesserunt, aut catholicae ecclesiae unitatem vel duritiae vel censurae suae obstinatione ruperunt, ut, quia apud alios adulteris pax dabatur, qui non dabat de ecclesia separaretur. »

(2) Cf. A. Audollent, art. *Agrippinus*, dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. I, 1039-1043.

Digitized by Google

hoc in ecclesia legitur, et in ecclesia pronuntiatur, et virgo est (1). »

Il n'est pas difficile d'expliquer pourquoi l'Afrique, aux premières années du troisième siècle, aurait été secouée de la sorte par un mouvement en faveur d'une sévérité plus grande. La renaissance périodique dans l'Église, ou dans certaines parties de l'Église, des courants d'austérité et d'encratisme; la présence à Carthage, et sans doute ailleurs, de groupes nombreux et influents de montanistes exaltés dans la ferveur de leurs révélations et dans les exigences de leur conscience ; la nature même du tempérament africain, facilement porté aux excès, et sensible à toutes les excitations des prédicateurs de vertu (2) : voilà plus de raisons qu'il n'en faut pour que l'on comprenne les mesures de sévérité, prises ici et là, et peut-être à Carthage même, contre les grands pécheurs.

De ces mesures, Tertullien ne put que se réjouir. Il était, depuis toujours, un rigoriste. Dès le temps de sa conversion, il s'était fait un prêcheur infatigable, jaloux, autoritaire. A mesure que les années passaient, il sentait croître son zèle pour la vertu, grandir aussi son indignation contre les chrétiens coupables de pactiser avec le siècle, contre les fidèles qui acceptaient de conserver des rapports avec les idolâtres, contre les évêques mêmes et les prêtres qui se montraient trop indulgents à l'égard des pécheurs. Si, comme il est possible, l'évêque de Carthage fut du nombre des moralistes sévères, Tertullien s'en montra heureux. Il put, durant plusieurs années, se maintenir dans la communion de l'Église, tout en s'écartant de plus en plus de la sagesse commune et en accroissant démesurément ses exigences dans le domaine de la vie pratique.

Mais le jour ne tarda pas où le rigorisme montra son impuissance définitive en face des réalités. Les évêques, ou tout au moins plusieurs d'entre eux, se relâchèrent de leur

(1) *De pudicit.* 1, 8; cf. *id.*, 18, 11 : « ecclesiam gloriosam... sine ruga vetustatis ut virgo, sine macula fornicationis ut sponsa, sine probro vilitatis ut emundata ».

(2) Que l'on se rappelle les succès du donatisme au IVe siècle et ses prétentions à être l'Église des Saints.

Digitized by Google

excessive sévérité. L'un d'eux, et, pour autant qu'il paraît, celui de Carthage, tout en refusant la communion ecclésiastique aux idolâtres et aux homicides (1), promulgua un édit par lequel il déclarait remettre leurs fautes aux adultères et aux fornicateurs. Lorsque parut l'édit, Tertullien était déjà passé au montanisme : on devine l'émotion qui s'empara de son âme ulcérée en présence d'une telle mesure de pardon. Le traité *De pudicitia* est l'expression ardente de cette émotion. D'ailleurs, il était déjà trop tard pour protester, et, surtout venant d'un apostat, les protestations étaient vouées à l'insuccès. Au temps de saint Cyprien, on gardait encore le souvenir de quelques évêques rigoristes, mais ce n'était plus alors qu'un souvenir.

*
* *

Nous ne nous sommes pas éloignés de l'Afrique pour essayer de comprendre les événements qui ont été l'occasion du *De pudicitia* et nous croyons en effet qu'il n'y a pas lieu de s'en éloigner. L'horizon de Tertullien, dans ce dernier ouvrage sorti de sa plume éloquente, aussi bien que dans tous les écrits de la période montaniste, ne dépasse pas la province dans laquelle il vit et où il a dépensé ses forces. Lui, dont le regard perçant s'intéressait naguère à toute l'Église, dont il vantait la catholicité (2), ne se préoccupe plus désormais que de ce qui se passe en Afrique, et tout particulièrement à Carthage. Il est fier d'appartenir au petit nombre, car il sait que la vérité n'est aimée que de l'élite (3) ; il répète à tout instant des formules d'un exclusivisme jaloux : *nobis*

(1) Le témoignage de Tertullien sur ce point (*De pudic.*, 12, 11) paraît trop formel pour pouvoir être rejeté. Il est vrai que, dans le passage signalé, Tertullien ne dit pas quelles sont les Églises qui refusent la paix à l'idolâtre et à l'homicide et que l'on pourrait croire qu'il n'a en vue que les Églises montanistes. Mais, dans ce cas, son argument ne porterait pas contre les catholiques. L'interprétation proposée du décret des apôtres (*Act.*, 15, 28) est certainement abusive. De ce que l'argument est mauvais, on ne peut pas conclure que le fait n'est pas réel.

(2) *Cf. Apolog.*, 37 ; *de praescript.*, 34 ss.

(3) *De pudicit.*, 1, 10.

Digitized by Google

autem (1); *penes nos* (2); *nos autem* (3); *apud nos* (4). Il n'a, dans le cœur et sur les lèvres, que le souvenir de ses frères de la nouvelle prophétie. Pourquoi s'intéresserait-il encore à ce qui se passe au dehors? Il a assez affaire à dénoncer les spectacles dont il est chaque jour le témoin attristé. Tantôt, ce sont des chrétiens et même des évêques, qui se permettent de blâmer le soldat courageux de Lambèse parce qu'il a refusé la couronne (5); tantôt ce sont des hommes qui se disent fidèles, mais qui fuient en face de la persécution, ou qui achètent le salut à prix d'argent (6). Puis ce sont les hérésies, comme celle de Praxéas : après avoir, à Rome, crucifié le Père et mis en fuite le Paraclet, cet impudent est arrivé à Carthage, et la zizanie qu'il a semée a porté des fruits (7). Ce sont aussi les scandales : des bigames président aux destinées de certaines églises catholiques (8); l'évêque d'Uthina est sous le coup de la *lex Scantinia* (9). Voilà ce qui intéresse Tertullien, ce qui l'émeut, ce qui l'agite. Qu'importe ce qui se passe à Rome et dans les pays transmarins? Mais en Afrique, à Carthage, il porte, et presque seul, le fardeau de toute l'Église montaniste à laquelle appartient toute son âme.

Les adversaires, qu'il combat dans le *De pudicitia*, ne sont donc pas les psychiques de tous les pays, mais ceux qu'il ne cesse de rencontrer dans chacun des engagements auxquels il doit prendre part. Parfois il s'adresse à un ennemi déterminé, l'évêque coupable d'avoir promulgué l'édit d'indulgence (10); parfois ses invectives sont dirigées contre tout un groupe d'opposants (11). Comme on l'a justement fait remar-

(1) *De pudicit.*, 1, 20.
(2) *De pudicit.*, 4, 4.
(3) *De pudicit.*, 9, 1; cf. 12, 2.
(4) *De pudicit.*, 19, 5; cf. 3, 3.
(5) *De corona.*
(6) *De fuga.*
(7) *Adv. Prax.*, 1.
(8) *De monogam.*, 12.
(9) *De monogam.*, 12.
(10) *De pudicit.*, 7, 1, 6, 8; 10, 9, 10, 11; 13, 7; 21, 5, 9; 22, 1.
(11) *De pudicit.*, 3, 1, 3; 6, 7; 10, 1; 13, 1. Il arrive même quelquefois que Tertullien parle, au singulier, à un adversaire fictif, tout en s'adressant en fait à la communauté des psychiques; ce serait le cas par exemple 10, 8 : « Age tu, funambule pudicitiae et castitatis et omnis circa sexum sanctitatis ».

Digitized by Google

quer « cette alternance révèle la coalition des forces antimontanistes dès longtemps agissantes (1) », mais rendues plus audacieuses encore et plus fortes par la nouvelle mesure de clémence. Croirait-on que le polémiste se montrerait si ironique et si violent, déploierait sans compter, comme il le fait, toutes les ressources de sa rhétorique et toutes les subtilités de sa dialectique, s'il ne se trouvait pas en face d'un danger qui menace les fidèles mêmes de Carthage? Un édit, promulgué seulement à Rome, suffirait-il à exciter ainsi sa verve, et le *De pudicitia* serait-il assuré de produire tout son effet s'il était destiné à l'Église transmarine ?

Au reste, on reconnaît volontiers que Tertullien n'a écrit le *De pudicitia* que du jour où l'édit de miséricorde a été appliqué en Afrique et a constitué un péril pour les chrétiens rigoristes de ce pays (2). « Mais il ne suit pas de là que l'auteur responsable de la décision soit l'évêque de Carthage: l'influence de Rome se faisait sentir outre-mer (3) ». Cette remarque est fondée, bien que nous soyons très mal renseignés, pour les premières années du IIIe siècle, sur les relations qui unissaient l'Église de Carthage à celle de Rome (4). Encore reste-t-il qu'après avoir lu l'ensemble du traité, et en tenant compte des préoccupations habituelles de Tertullien montaniste, nous sommes plutôt tentés de chercher à Carthage même l'auteur de l'édit, et que nous ne nous tournerions vers Rome que si nous y étions en quelque sorte contraints.

Les désignations, dont se sert Tertullien, pour caractériser son adversaire, peuvent-elles donc s'appliquer au chef de l'Église carthaginoise ? Nous trouvons d'abord employée la formule : « *Pontifex maximus, quod est episcopus episcoporum* (5). »

Le premier de ces titres est païen. Tertullien lui-même l'em-

(1) P. DE LABRIOLLE, *La crise montaniste*, p. 433, note 1.

(2) Cf. K. ADAM, *Der sogenannte Bussedikt des Papstes Kallistus*, München, 1917.

(3) A. D'ALÈS, *Zéphyrin, Calliste et Agrippinus* dans *Recherches de Science Religieuse*, 1920, p. 255.

(4) Cf. *De præscript.*, 36.

(5) *De pudicit.*, 1, 6.

Digitized by Google

ploie plusieurs fois avec sa signification classique (1). A partir d'Auguste les empereurs avaient pris le titre de *pontifex maximus*, qui figure dans leur protocole depuis l'an 13 avant notre ère, et qui apparaît en bonne place parmi leurs dénominations. En l'attribuant à un évêque chrétien, bien plus, en le faisant figurer en tête de l'édit supposé de cet évêque, Tertullien ironise, il feint le respect, mais en fait il assimile le chef de la communauté au prince païen (2). Ce n'est qu'en 375 que Gratien renonça à un titre (3) qui avait été jusqu'alors conservé même par ses prédécesseurs chrétiens (4). En 380, une constitution impériale appelle l'évêque de Rome *pontificem Damasum* (5), et dans la seconde moitié du cinquième siècle les papes portaient officiellement le nom de *Pontifex maximus* (6). Mais le mot même de *pontifex* était alors depuis longtemps accepté par la langue chrétienne : le biographe de saint Cyprien, Pontius, l'applique déjà à l'évêque de Carthage : « *Quid inter haec egerit Christi et Dei pontifex qui pontifices mundi huius tanto plus pietate quanto religionis veritate praecesserat, scelus est praeterire* (7). » On ne peut s'empêcher de remarquer que Pontius est un africain comme Tertullien ; et que c'est en Afrique,

(1) *De monog.*, 17 : « Pontifex maximus et flaminica... »: *de exhortat. castit.*, 13.

(2) Le rapprochement se poursuit dans la formule : « Pontifex maximus... edicit ». Cf. le début de cet édit de Tibère : « Tiberius Claudius Caesar Augustus Germanicus Pontifex Maximus... dicit » (cité par P. Girard, *Textes de droit romain* [2], Paris, 1895, p. 173). Un édit péremptoire est celui qui tranche définitivement tout débat : « Quod inde hoc nomen sumpsit, quod peremeret disceptationem, hoc est ultra non pateretur adversarium tergiversari » (*Digeste*, V, 1, 70). On peut ajouter que Tertullien emploie encore ailleurs le mot *edictum* à propos d'une ordonnance épiscopale sur le jeûne (*De ieiun*, 13).

(3) Zozime, IV, 36.

(4) Cf. A. Bernareggi, *Costantino imperatore e pontifice massimo, casuistica storica*, dans *Scuola cattolica*, 1913, p. 237 ss.

(5) *Cod. Theodos.* XVI, 1-2.

(6) Cf. H. Hinschius, *Kathol. Kirchenrecht*, t. I (1869), p. 207.

(7) Pontius, *Vita Cypriani*, 9; éd. Hartel, p. XCIX, 17, cf. id, 11 ; p. CII, 15. On peut ajouter que *pontifex* se lit en deux passages du Nouveau Testament de saint Cyprien, pour désigner le grand prêtre des Juifs : *Epist.* 3, 2, éd. Hartel, p, 470, 24. *Epist.* 59, 4 ; p. 671, 17 = *Act.* 23, 5; *Epist.* 59, 4, p. 671, 6 = *Joan.*, 18, 22. Cf. A. d'Alès, *La théologie de saint Cyprien*, p. 310.

Digitized by Google

appliqué à des évêques africains, que le mot *pontifex* est d'abord employé par des chrétiens.

D'ailleurs, à l'époque de Tertullien, ce mot est encore en dehors du vocabulaire courant puisqu'il a besoin d'une explication : *quod est episcopus episcoporum.* Cette expression, elle aussi, est un sarcasme ; et personne, au début du IIIe siècle, n'aurait songé à prendre un pareil titre (1). Mais il est remarquable qu'après Tertullien on retrouve la formule chez saint Cyprien, qui l'applique comme un reproche non pas à l'évêque de Rome, mais à un personnage obscur qui prétendait juger l'épiscopat : il s'agit d'un certain Florentius, à qui Cyprien écrit : « *Quis autem nostrum longe est ab humilitate, utrumne ego qui cotidie fratribus servio... an tu qui te episcopum episcopi et iudicem iudicis ad tempus a Deo dati constituis* (2) ? » La même expression apparaît encore dans l'allocution adressée par l'évêque de Carthage au Concile du 1er septembre 256 : « *Superest ut de hac ipsa re singuli quid sentiamus proferamus, neminem iudicantes, aut a iure communicationis aliquem si diversum senserit amoventes. Neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit ant tyraunica terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit* (3). » La plupart de ceux qui se sont occupés de ce dernier texte admettent qu'il renferme une leçon à l'égard du pape, et qu'Étienne lui-même se posait en évêque des évêques (4). La chose est fort douteuse, et il semble probable qu'en prononçant ces mots, Cyprien n'ait pas eu d'autre intention que de justifier sa propre conduite en affirmant qu'il n'exerçait aucune pression sur ses collègues (5). D'ailleurs même si le pape Étienne était visé dans le discours en question, il resterait que la formule *episcopus episcoporum*

(1) Cf. A. D'ALÈS, *La théologie de Tertullien*, p. 217 ; *La théologie de saint Cyprien*, p. 197.

(2) CYPRIEN, *Epist.* 66, 3 ; p. 728, 11-15.

(3) *Sentent. episcop.* ; p. 436, 19-437, 5.

(4) P. DE LABRIOLLE, *La crise montaniste*, p. 415 note 2 ; P. BATIFFOL, *L'Église naissante et le catholicisme*, p. 470.

(5) A. D'ALÈS, *La théologie de saint Cyprien*, p. 197 s. Cf. ERNST, *Papst Stephan I und der Ketzertaufstreit*, p. 60. Il s'agit, dans ce passage de « l'un de nous », donc de l'un des évêques présents au concile. L'horizon de Cyprien reste limité à l'assemblée qu'il a sous les yeux.

Digitized by Google

appartient en propre à Cyprien. C'est une formule africaine, susceptible d'être appliquée à tout autre évêque que le pape.

Plus loin, Tertullien désigne son adversaire par d'autres expressions. Il le qualifie de *bonus pastor et benedictus papa* (1). Des mots *bonus pastor*, il n'y a rien à dire. L'expression est empruntée à l'Évangile de saint Jean (2), et déjà dans les Actes des apôtres, l'Église est comparée à un troupeau que les évêques sont chargés de paître (3). Tous les évêques sont des pasteurs, et doivent être de bons pasteurs (4). Les termes *benedictus papa* méritent plus d'attention. E. Preuschen a fait naguère remarquer, en s'appuyant sur l'emploi du mot dans *l'Ad martyres*, que le participe *benedictus* servait fréquemment à qualifier les martyrs dans le vocabulaire de Tertullien : il trouverait dès lors son explication s'il servait ici à désigner Calliste qui avait été enfermé comme chrétien dans les mines de Sardaigne et avait droit au titre de martyr (5). Mais il suffit de signaler que Tertullien ne réserve pas en fait cette épithète aux confesseurs de la foi, pour ruiner les bases de l'observation de Preuschen (6). « Ici, *benedictus* a visiblement un se ns ironique, Tertullien interpelle le benoît pape, si mollement débonnaire (7) », et il feint de lui appliquer un titre respectable afin de le mieux tourner en dérision.

Remarquons cependant que le clergé de Rome, écrivant à celui de Carthage en 250, désigne Cyprien comme « *benedictum papatem* (8) », ce qui pourrait faire croire à l'existence d'une formule protocolaire. Le mot *papa* lui-même fait son apparition en Afrique, dans la Passion des saintes Perpétue et Félicité, et il y désigne l'évêque Optatus (9). Au temps de saint Cyprien, il était suffisamment répandu pour que le

(1) *De pudicit.*, 13, 7.

(2) *Joan.*, 10, 11 ss.

(3) *Act. Apost.*, 30, 28-29 ; cf. *Joan.* 21, 15 ss.

(4) Cf. Cyprien, *Epist.* 66, 5 ; p. 730 ; *Epist.* 69, 5 ; p. 753.

(5) E. Preuschen, *Zur Kirchenpolitik des Bischofs Kallist*, dans *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft*, 1910, p. 138.

(6) Cf. *de baptis.*, 20 ; *de cultu femin.*, II, 13.

(7) P. de Labriolle, *La crise montaniste*, p. 455.

(8) *Epist.* 8, 1 *inter Cyprian.*, p. 485, 19.

(9) *Passio Perpet. et Felicit.*, 13.

Digitized by Google

proconsul Galerius Maximus pût l'employer dans l'interrogatoire de l'évêque : « *Tu papam te sacrilegae mentis hominibus præbuisti* (1). » Pour autant que nous pouvons le conjecturer, c'est pour désigner des évêques africains, et spécialement l'évêque de Carthage, que ce terme a commencé par être employé dans le langage chrétien. Rien, à l'époque de Tertullien, ne nous oriente vers Rome, lorsque nous trouvons l'auteur de l'édit qualifié de pape (2).

Autant faut-il dire de l'adjectif *apostolicus* que nous rencontrons plus loin (3). Ce mot désigne au sens propre un disciple des apôtres, et c'est ainsi que Tertullien l'emploie lorsqu'il mentionne les *ecclesias quas et ipsi apostoli et apostolici viri condiderunt* (4). Mais au IIIe siècle, il n'y avait plus de disciple immédiat des apôtres : tous les évêques cependant étaient leurs successeurs et pouvaient à certains égards être considérés comme des hommes apostoliques (5). Bien que l'église de Carthage n'eût pas eu un apôtre pour fondateur, son chef n'en était pas moins l'héritier et le continuateur de la mission des apôtres, et je ne vois pas pourquoi l'on ferait difficulté à cet égard. D'ailleurs, et ceci est plus important, ici encore Tertullien ironise. S'il n'hésite pas à écrire en un autre de ses traités : « *Nec ipse apostolicus Hermogenes in regula perseveravit* (6) », il a pu dans le *De pudicitia* attribuer la même qualification railleuse à l'évêque de Carthage.

(1) *Acta procons. Cypr.*, 3; p. CXII.

(2) P. DE LABRIOLLE, *Une esquisse de l'histoire du mot papa*, dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, 1911, p. 215-220.

(3) *De pudicit.*, 21, 5 : « Exhibe igitur et nunc mihi, apostolice, prophetica exempla ».

(4) *De virgin. vel.*, 2; cf. *de præscr.*, 32.

(5) Il suffit de rappeler par exemple les déclarations de saint Cyprien : « Hoc enim vel maxime, frater, et laboramus et laborare debemus, ut unitatem a Domino, et per apostolos nobis successoribus traditam quantum possumus obtinere curemus (*Epist.* 45, 3) », ou celles de l'auteur du *De aleatoribus* t. 1; éd. Hartel, t. III, p. 93 : « Quoniam in nobis divina et paterna pietas apostolatus ducatum contulit et vicariam Domini sedem caelesti dignatione ordinavit, et originem authentici apostolatus super quem Christus fundavit ecclesiam in superiore nostro putamus... »

(6) *Adv. Hermogen.*, 1.

Digitized by Google

Le passage le plus difficile à interpréter est sans doute *De pudicit.*, 21, 9 : « *De tua nunc sententia quaeso, unde hoc ius ecclesiae usurpes : si quia dixerit Petro Dominus : Super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, tibi dedi claves regni caelestis, vel : Quaecumque alligaveris vel solveris in terra, erunt alligata vel soluta in caelis, idcirco praesumis et ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem, id est ad omnem ecclesiam Petri propinquam* (1). » A lire ces lignes, on est amené à penser que l'auteur de l'édit s'est appuyé sur les promesses faites par le Seigneur à saint Pierre, et donc qu'il s'est regardé en quelque manière comme le successeur de saint Pierre. La traduction d'ailleurs n'est pas sans soulever quelques difficultés. Que signifient au juste les mots : *unde hoc ius ecclesiae usurpes?* P. de Labriolle traduit : « (Je te demande) à quel titre tu t'arroges ce droit de l'Église » (2). Telle est aussi l'interprétation de Mgr Batiffol : « Comment Calliste ose-t-il s'arroger le pouvoir de l'Église? Est-ce en vertu de la parole dite à Pierre? De quel droit Calliste travestit-il le pouvoir de l'Église? (3) » Selon cette explication *ecclesiae* est considéré comme un génitif : l'évêque revendiquerait pour lui, personnellement, l'usage d'un pouvoir qui appartient à l'Église. Sur l'existence même de ce pouvoir, tout le monde était d'accord : l'évêque qui disait : « *Habet potestatem ecclesia delicta donandi* (4) », et Tertullien, qui citait un oracle montaniste : « *Potest ecclesia donare delictum* » (5). Il s'agissait seulement de savoir si l'évêque était le représentant autorisé de l'Église, et s'il pouvait exercer le droit de l'Église : c'est là ce que nie Tertullien, car pour lui l'Église n'est plus dans le *numerus episcoporum*, mais dans les manifestations de l'Esprit (6). Le P. d'Alès cependant

(1) Les mots *ad omnem ecclesiam Petri propinquam*, signifient évidemment : à toute église qui se rattache à Pierre, et non pas à toute l'Église comme le traduisait naguère P. de Labriolle, *Tertullien, De paenitentia, de pudicitia*, p. 195. Le vrai sens est d'ailleurs donné dans *La crise montaniste*, p. 439.

(2) P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 195.

(3) P. Batiffol, *L'Église naissante*, p. 350; cf. *Études d'histoire et de théologie positive*, 1re série, p. 98.

(4) *De pudicit.*, 21, 7.

(5) *Id.*, *ibid.*

(6) *De pudicit.*, 21, 17.

Digitized by Google

n'accepte pas cette explication. Pour lui, le mot *ecclesiae* doit être regardé comme un datif. Tertullien, dit-il, somme Calliste de lui dire d'où il tire ce droit qu'il revendique pour l'Église. « La question est d'ordre théorique ; il ne s'agit pas de reprocher à Calliste une usurpation personnelle, mais de reviser les fondements de sa théorie sur le droit de l'Église à absoudre (1) ». Je crois inexacte l'interprétation du P. d'Alès. C'est véritablement l'usurpation de l'évêque qui est en cause. Celui-ci avait dû s'appuyer sur le fameux texte de saint Matthieu, qui fait ici son apparition dans l'histoire connue de nous : c'est personnellement, en tant que successeur de Pierre qu'il revendiquait les droits conférés naguère à l'apôtre : « *Idcirco praesumis et* AD TE *derivasse solvendi et alligandi potestatem.* » Les mots *ad te* sont d'ailleurs expliqués par la parenthèse : « *id est ad omnem ecclesiam Petri propinquam* », parce que l'évêque ne possède le pouvoir de pardonner qu'en tant que successeur de Pierre et représentant de l'Église (2).

La question qui se pose pour nous est de savoir si, au temps de Tertullien, n'importe quel évêque pouvait fonder son autorité sur les promesses faites par le Christ à saint Pierre, ou si l'évêque de Rome seul avait le droit de se servir des paroles évangéliques. Actuellement l'interprétation officielle du texte de saint Matthieu est clairement fixée : nous reconnaissons que le Sauveur a en vue le seul Pierre, considéré comme chef de l'Église universelle, et par suite ses successeurs dans la charge de l'autorité suprême. Mais au IIIe siècle cette interprétation n'était pas encore précisée, et dans les écrits de saint Cyprien, nous trouvons à plusieurs reprises le même texte invoqué pour fonder le pouvoir d'un

(1) A. D'ALÈS, *L'édit de Calliste*, p. 192, note 2. Cf. G. ESSER, *Tertullian De pudicitia 21, und der Primat des Römischen Bischofs*, dans *der Katholik*, 1902, t. II, p. 203 s.

(2) Cf. une allusion au même passage de saint Mathieu, *Scorpiace*, 10 : « Nam et si adhuc clausum putas caelum, memento claves eius hic Dominum Petro, et per eum ecclesiae, reliquisse, quas hic unusquisque interrogatus atque confessus feret secum. » On retrouve ici la même transition de Pierre à l'Église. Noter aussi *De monog.*, 8 : « Petrum solum invenio maritans propter socrum : monogamum praesumo, per ecclesiam quae super illum aedificata omnem gradum ordinis sui de monogamis erat collocatura. »

Digitized by Google

évêque particulier. Que l'on relise en particulier ce passage de l'*Epist.* 33 : « *Dominus noster, cuius praecepta metuere et servare debemus, episcopi honorem et ecclesiae suae rationem disponens in Evangelio, loquitur et dicit Petro : Ego tibi dico quia tu es Petrus et super istam petram aedificabo Ecclesiam meam et portae inferi non vincent eam, et tibi dabo claves regni caelorum, et quae ligaveris super terram erunt ligata et in caelis, et quaecumque solveris super terram erunt soluta et in caelis. Inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et Ecclesiae ratio decurrit, ut ecclesia super episcopos constituatur, et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur* (1). » Il est évident qu'ici « la primauté de Pierre n'est pas impliquée, car Pierre apparaît bien comme la personnification de l'épiscopat, sur lequel repose l'Église, mais non précisément comme prince des évêques (2). » J'interpréterais aussi, dans un sens analogue, le fameux passage du *De unitate ecclesiae* (3), en faisant mienne l'explication de Mgr Batiffol : « L'exégèse que saint Cyprien applique au texte *Tu es Petrus* part de ce principe que ce qui est aujourd'hui dans l'Église a sa raison d'être et sa loi dans ce que le Christ a posé... Lors donc que le Christ a institué son Église, il l'a fondée sur un seul, sur Pierre : *super unum aedificat ecclesiam*; donc a fortiori sur un seul

(1) Cyprien, *Epist.* 33, 1; p. 566, 2.

(2) A. d'Alès, *La théologie de saint Cyprien*, p. 127. A ce texte de l'*epist.* 33, j'ajouterais volontiers d'autres passages, par exemple *Epist.* 43, 5; p. 594, 5 : « Deus unus est et Christus unus et una ecclesia et cathedra una super Petrum Domini vice fundata. Aliud altare constitui aut sacerdotium novum fieri praeter unum altare et unum sacerdotium non potest »; *Epist.* 66, 8 ; p. 732, 25. Toutefois l'interprétation de ces derniers passages est discutée; cf. A. d'Alès, *op. cit.*, p. 123 ss.

(3) Cyprien, *De unit. eccles.*, 4 : « Loquitur Dominus ad Petrum : Ego tibi dico, inquit, quia tu es Petrus et super istam petram aedificabo ecclesiam meam, et portae inferorum non vincent eam. Dabo tibi claves regni caelorum; et quae ligaveris super terram erunt ligata et in caelis, et quaecumque solveris super teraam erunt soluta et in caelis. Super unum aedificat ecclesiam. Et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat ...tamen ut unitatem manifestaret, unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. » Sur l'authenticité de ce texte, cf. L. Saltet, *Saint Irénée et saint Cyprien sur la primauté romaine*, dans *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 1920, p. 186-206.

Digitized by Google

toute église est établie. Saint Cyprien, on a à peine besoin de l'observer, s'est trompé sur la portée du texte *Tu es Petrus*. Il enlève à ces paroles du Christ presque toute leur signification réelle et historique. L'acte du Sauveur n'est plus l'institution d'une primauté propre à Pierre sur toute l'Église, mais l'institution de la monarchie épiscopale en chaque Église (1). » Il va sans dire que l'exégèse de saint Cyprien ne nous permet pas de conclure à coup sûr à l'exégèse de l'évêque combattu par Tertullien. Mais de ce que l'évêque de Carthage, aux environs de 250, pouvait encore interpréter le texte de saint Matthieu comme un argument en faveur des droits épiscopaux, on a le droit de penser qu'une telle explication n'était pas invraisemblable une trentaine d'années plus tôt. Ce n'est pas d'un pouvoir propre à l'évêque romain qu'il est question dans l'argumentation que réfute Tertullien; c'est bien plus exactement « du pouvoir immanent à toute Église fondée sur le fondement voulu par Jésus-Christ, sur la pierre qui est Pierre. De ce pouvoir, l'évêque est dans toute Église le ministre, pour cette raison que chaque évêque est le centre, le chef, le représentant de chaque Église (2). » En tant qu'elle conserve la tradition apostolique, chaque Église peut d'ailleurs être dite « *Petri propinqua* ». Cette expression ne s'appliquerait pas à proprement parler à l'Église romaine qui est celle même de Pierre; mais elle vaut pour les chrétientés établies sur la pierre de l'épiscopat, puisque l'autorité de l'évêque est l'héritage transmis par Pierre à tous ses successeurs dans la catholicité (3).

S'il en est ainsi, tout autre qu'un évêque de Rome a pu revendiquer le droit de remettre les péchés en s'appuyant sur les promesses faites à Pierre par le Seigneur. Et comme d'ailleurs toutes les appellations employées par Tertullien dans le *De pudicitia* s'appliquent également bien à d'autres qu'à l'évêque de Rome, on ne voit pas de raison décisive

(1) P. Batiffol, *L'Église naissante*, p. 436.

(2) P. Batiffol, *Études d'histoire*, p. 99.

(3) A. d'Alès, *Zéphyrin, Calliste ou Agrippinus*, dans *Recherches de Science Religieuse*, 1920, p. 256, parle des « allusions pressantes à la chaire de Pierre qu'on rencontre *Pudic.* 21 ». De fait la chaire de Pierre n'est nulle part nommée.

Digitized by Google

pour chercher ailleurs qu'en Afrique et à Carthage même l'auteur de l'édit d'indulgence. Les adversaires de Tertullien ne sont pas des ennemis lointains; c'est dans l'entourage même du polémiste que sont à redouter les effets du relâchement; c'est auprès de lui que l'on fait valoir les paraboles évangéliques pour légitimer les mesures de miséricorde; et c'est avec l'émotion violente qu'a pu seule provoquer une mesure prise sur place qu'il écrit d'un trait son pamphlet. Concluons donc aussi que l'édit a pour auteur un évêque de Carthage.

Si l'on devait à tout prix donner un nom à l'évêque en question, sans nul doute il faudrait opter pour cet Agrippinus que nous fait connaître la correspondance de saint Cyprien : « *Ut sciamus*, écrit celui-ci, *remissam peccatorum non nisi in Ecclesia dari posse, nec posse adversarios Christi quicquam sibi circa eius gratiam vindicare. Quod quidem et Agrippinus bonae memoriae vir cum ceteris coepiscopis suis qui illo tempore in provincia Africa et Numidia Ecclesiam Domini gubernabant statuit et librata consilii communis examinatione firmavit* (1). » Il s'agit dans cette lettre de la validité du baptême des hérétiques, validité qu'Agrippinus et son concile ont refusé de reconnaître déjà plusieurs années avant saint Cyprien (2). On aura remarqué toutefois que les expressions employées par Cyprien sont très générales et s'appliquent à la rémission des péchés en quelque circonstance que ce soit. Serait-il téméraire de croire que le concile d'Agrippinus a pu penser aussi à la pénitence et aux prétentions de l'Église montaniste, en déclarant que seule l'Église catholique pouvait remettre les péchés? Il est au moins très tentant de rapprocher des brèves indications fournies par saint Cyprien les violentes diatribes de Tertullien. Le problème du pouvoir des clefs a dû se trouver posé à Carthage aux environs de 220, ce qui est la date généralement admise comme celle de l'épiscopat d'Agrippinus (3),

(1) Cyprien, *Epist.* 71, 4; p. 774.

(2) Cf. Cyprien, *Epist.* 73, 3; p. 780 : « Quando anni sint iam multi et longa aetas ex quo sub Agrippino bonae memoriae viro convenientes... »

(3) A. Audollent, art. *Agrippinus*, dans *Diction. d'hist. et de géogr. eccles.*, t. I, c. 1042.

Digitized by Google

et tout autant comme celle de la composition du *De pudicitia*. Au nom de la secte montaniste, Tertullien réclamait ce pouvoir pour l'Église spirituelle, héritière des promesses. Agrippinus au contraire, à la tête de l'épiscopat catholique, le revendiquait pour l'Église hiérarchique. De ce débat, l'édit épiscopal qui pardonnait leurs fautes aux adultères et aux fornicateurs pénitents est un épisode, le mieux connu, mais dont il faut amèrement regretter que les événements contemporains nous soient aujourd'hui si peu accessibles.

*
* *

Si les remarques précédentes ont quelque valeur, il est permis de se demander pourquoi l'hypothèse d'un édit romain a rencontré tant de faveur auprès des historiens et des théologiens. La principale raison, à ce qu'il semble, est à chercher dans ces expressions mêmes de Tertullien que nous analysions tout à l'heure, et par lesquelles est désigné l'auteur de l'édit : les mots *papa*, *pontifex maximus*, etc... sont devenus, à une certaine époque, des titres réservés au Pontife romain ; tout naturellement, on les a interprétés de lui lorsqu'on les a lus dans le *De pudicitia*.

La découverte des *Philosophoumena* a donné un nouvel appui à cette interprétation. On sait que c'est M. de Rossi qui, en 1866, a proposé pour la première fois l'identification de l'adversaire de Tertullien avec l'ennemi de saint Hippolyte (1). La démonstration de M. de Rossi, longtemps restée inaperçue, fut reprise en 1878 par Harnack, en 1884 par Funk, et dès lors elle s'est imposée à la presque unanimité des critiques. L'identification est pourtant loin d'être assurée. Comme on l'a vu tout à l'heure, les péchés remis par l'évêque contre lequel s'élève le *De pudicitia* sont certaines fautes charnelles ; non pas toutes, mais seulement l'adultère et la fornication ; et dans des conditions nettement déterminées, à savoir si les coupables ont fait pénitence, *paenitentia*

(1) J. B. DE ROSSI, *Esame archeologico e critico della storia di S. Callisto narrata nel libro nono dei Filosofumeni*, dans *Bulletino di archeologia cristiana*, t. IV (1866), p. 26.

Digitized by Google

functis (1). Que l'on relise maintenant le récit d'Hippolyte : « Le premier Calliste s'avisa de lâcher la bride aux passions humaines, disant qu'il remettait à tout le monde les péchés. Quiconque se serait laissé séduire par un autre, pourvu qu'il fût réputé chrétien, obtiendrait la rémission de toutes ses fautes en recourant à l'école de Calliste. Pareille déclaration combla de joie bien des gens, qui, la conscience ulcérée, rejetés déjà par diverses sectes, quelques-uns même excommuniés solennellement par nous, se joignaient aux adhérents de Calliste et peuplaient son école (2). » Et un peu plus loin : « L'école de Calliste demeure encore, gardant ses coutumes et sa tradition, ne discernant pas avec qui il faut communier, et donnant à tous indistinctement la communion (3) ». Faisons, dans ce récit, aussi large que possible la part de l'exagération. Il reste que, selon Hippolyte, l'indulgence de Calliste ne connaît aucune borne; elle remet toutes les fautes, si graves soient-elles, même le concubinage et l'infanticide (4). Tertullien a beau être partial, violent, enragé ; il ne dit pas ce qui n'est pas; il n'accuse pas l'auteur de l'édit d'avoir remis l'homicide et l'idolâtrie ; tout au contraire, il le raille de s'être arrêté en chemin. Il cherche des arguments, mais il s'appuie sur un édit dont la portée est restreinte, et qu'il ne se reconnaît pas le droit d'étendre. Croirait-on que, passionné comme il l'est, il eût laissé passer de si beaux prétextes s'il avait connu la largeur des mesures prises par Calliste.

Celui-ci pardonne tous les péchés. Il les pardonne sans condition. Car Hippolyte a soin de dire qu'il suffit de penser comme Calliste, et c'est ce qu'il appelle bien penser (τοῖς εὐδοκοῦσι) (5) pour être reçu à la communion. Sous cette

(1) *De pudicit.*, 1, 6 ; cf. 18, 12 : « ...adimi quidem peccatoribus vel maxime carne pollutis communicationem sed ad praesens, restituendam scilicet ex paenitentiae ambitu. »

(2) Hippolyte, *Philosophoum.*, IX, 12, 20-21; éd. Wendland, p. 249, 14 s.

(3) Id. *ibid.*, IX, 12, 26 ; p. 251, 3.

(4) Id. *ibid.*, IX, 12, 25 ; p. 250, 17. Hippolyte reconnaît d'ailleurs que ces crimes ne sont pas directement voulus par Calliste, mais ils lui apparaissent comme la conséquence fatale de sa doctrine sur le mariage.

(5) Ces mots τοῖς εὐδοκοῦσι (*id.*, IX, 12, 24, p. 250, 13) paraissent en effet

Digitized by Google

seule condition, tous sont admis, bons et mauvais, comme dans l'arche les animaux purs et impurs. De pénitence, il n'est pas question. Et ici encore si Tertullien avait connu d'aussi bienveillantes mesures de pardon, pourquoi aurait-il parlé d'exhomologèse, et de ces stations prolongées au seuil de l'Église (1), de ces jeûnes, de ces prières et de tout ce lugubre appareil que décrit le *De pudicitia*? L'adversaire de Tertullien est miséricordieux, c'est vrai; mais sa miséricorde est rigueur auprès de l'indulgence de Calliste.

Faut-il ajouter que Tertullien parle d'un édit tandis qu'Hippolyte ne mentionne aucune mesure de ce genre? A lire le *De pudicitia*, on a l'impression d'un acte solennel, d'une décision prise par l'évêque en vertu de son autorité apostolique, et promulguée pour tous les membres de la chrétienté, et aussi d'une modification introduite dans la discipline antérieure. Selon Hippolyte, Calliste se contente de se montrer miséricordieux pour les pécheurs, mais il ne formule pas sa volonté en un texte de loi, et sa bonté n'a d'autre but que le recrutement de son école (2).

Ajoutons que les conditions historiques paraissent avoir

viser l'orthodoxie selon Calliste, et non pas les conditions morales. Il ne faut donc pas traduire : aux âmes bien disposées, comme le fait le P. D'ALÈS, *La théologie de saint Hippolyte*, p. 36. Il n'est pas question dans tout cela de contrition ou de dispositions morales.

(1) *De pudicit.*, 13, 7; cf. 5, 14; 15, 2.

(2) On a fait remarquer, il est vrai, que Calliste, tout comme l'adversaire de Tertullien, justifiait sa conduite en faisant appel à des textes scripturaires. Mais un seul de ces textes est cité en même temps par les *Philosophoumena* et le *De pudicitia* : c'est le verset *Rom.* 14, 4 « Tu qui es ut servum iudices alienum? » qui est cité *De pudicit.*, 2, 2, et *Philosoph.*, IX, 12, 22. Il n'est pas certain d'autre part que ce verset ait figuré parmi les arguments de l'évêque combattu par Tertullien; et Calliste l'employait pour justifier ses mesures à l'égard du clergé : or rien, dans le *De pudicitia*, ne laisse supposer que l'édit ait contenu des prescriptions relatives à la hiérarchie. Quelques historiens, par exemple Mgr BATIFFOL, *Études*, p. 104, conjecturent que la dernière partie du *De pudicitia* nous manque, et que, dans les pages perdues, Tertullien s'attaquait aux exemptions accordées aux évêques, aux prêtres et aux diacres. C'est là une hypothèse toute gratuite, dont il est inutile de faire ressortir la fragilité. Nous devons prendre les textes tels qu'ils sont; et le texte du *De pudicitia* ne nous autorise pas à conclure que l'édit visait autre chose que la réconciliation des *moechi* et des *fornicatores*.

Digitized by Google

été différentes à Rome et à Carthage, et que ces deux Églises avaient des usages particuliers en matière de discipline, au début du IIIe siècle, si bien qu'on ne saurait conclure que les décisions prises à Rome pouvaient être appliquées telles quelles en Afrique. Nous savons malheureusement trop peu de choses là-dessus; mais sur un point, nous sommes peut-être renseignés. Le *De exhortatione castitatis* et le *De monogamia* appartiennent, semble-t-il, aux années 208-212 : dans ces deux traités Tertullien dénonce l'existence en Afrique de prêtres et d'évêques bigames : il s'en indigne, mais il reconnaît le fait (1). Or, selon Hippolyte, à Rome, c'est seulement au temps de Calliste, donc au plus tôt en 217, que « commencèrent à être admis dans le clergé des évêques, des prêtres et des diacres qui avaient été mariés deux et trois fois (2). » L'Église d'Afrique n'était-elle pas à cette époque plus avancée que celle de Rome dans la voie de l'indulgence? Il est possible que sur d'autres points elle se soit au contraire montrée plus sévère; et l'on a de bonnes raisons pour croire que la discipline ne s'est fixée que peu à peu, après avoir passé par des alternatives de rigueur et de miséricorde.

Nous connaissons à peine ces hésitations et ces transformations; et volontiers nous nous laissons séduire par la fascination d'un développement unilatéral, poursuivi partout avec le même rythme, et selon l'impulsion venue de Rome. Il est plus exact, à ce qu'il paraît, de renoncer à cette conception de l'histoire des institutions chrétiennes. Les *Philosophoumena* nous renseignent sur ce qui s'est passé à Rome au temps de Zéphyrin et de Calliste : ils ne nous apprennent rien sur l'Afrique. Le *De pudicitia* vise des adversaires qui agissent à Carthage et qui, par leur indulgence, inquiètent la sévérité de Tertullien; il ne s'occupe pas de ce qui se fait

(1) *De exhortat. castit.*, 7 : « Sacerdoti bigamo facto aufertur agere sacerdotem. » *De monogam.*, 12 : « Quot enim et bigami praesident apud vos. » On ne peut pas conclure de la différence de langage qu'il y a eu un changement disciplinaire entre la composition du *De exhort. castit.* et celle du *De monog.* La passion de Tertullien rend très difficiles sinon impossibles toutes les précisions.

(2) Hippolyte, *Philosoph.*, IX, 12, 22; p. 249, 23.

Digitized by Google

de l'autre côté de la Méditerranée. Il n'est pas étonnant qu'à la même époque se soient manifestées à Rome et à Carthage des tendances analogues, que dans les deux Églises on ait pris des mesures de clémence en faveur de certaines catégories de pécheurs. Mais l'édit d'Agrippinus ne recouvre pas les décisions de Calliste. Tertullien et Hippolyte sont d'ailleurs deux écrivains également passionnés, dont les œuvres doivent être interrogées avec précaution, et dont les affirmations ont souvent besoin de correctifs. Ne trouvons-nous pas là une raison nouvelle pour résister aux tentations de rapprochements hâtifs et de parallélismes précipités?

Il serait malséant d'insister sur ces remarques générales. Les pages qui précèdent ont voulu seulement montrer que l'adversaire combattu dans le *De pudicitia* devait être cherché en Afrique, et que l'auteur de l'édit était vraisemblablement un évêque de Carthage. Cette opinion n'est pas nouvelle. Après avoir été presque abandonnée par les historiens, elle tend à être reprise en considération. J'ai essayé de donner les raisons pour lesquelles je m'y rallie également.

Gustave Bardy.

Digitized by Google

LA *VITA AMBROSII* DE PAULIN

ÉTUDE CRITIQUE

Les sources de la vie de s. Ambroise se réduisent à fort peu de choses : la *Vita Ambrosii* écrite par Paulin (1) en 422 vraisemblablement (2); deux vies grecques anonymes postérieures (3); divers témoignages des écrivains chrétiens contemporains (Jérôme, Augustin, etc.) (4); des indications des historiens ecclésiastiques du Ve siècle (Rufin, Socrate, Sozomène, Théodoret) (5); enfin et peut-être surtout, les œuvres d'Ambroise lui-même, en première ligne sa correspondance (6).

De toutes ces sources nous ne nous attacherons ici qu'à la première, une des plus importantes par sa date, son étendue et la qualité de son témoignage. Nos conclusions pourront donc avoir une certaine importance touchant l'histoire du grand évêque et même des événements politico-religieux d'Occident, à la fin du IVe siècle. Elles intéresseront aussi le genre littéraire de la biographie chrétienne, auquel appartiennent également la *Vita Cypriani* de Pontius (écrite en 260 env.) (7), la *Vita Martini* de Sulpice Sévère (écrite en 397) (8), ainsi que les vies de moines orientaux dues à la plume de s. Athanase et à celle de s. Jérôme (9).

(1) P. L., t. XIV, col. 27 à 46.

(2) Pour la détermination de cette date, cf. plus loin notre esquisse biographique sur Paulin.

(3) P. G , t. CXVI, col. 861-2 à 881-2, et P. L., t. XIV, col. 45-46 à 65-66. — Cf. Van Ortroy, *Les vies grecques de S. Ambroise et leurs sources*, dans le recueil *Ambrosiana*.

(4) Réunis dans P. L., t. XIV, col. 113 à 120.

(5) P. G., t. LXVII et LXXXII.

(6) P. L., t. XIV, XV, XVI et XVII.

(7) P. L., t. IV, col. 1481 à 1498.

(8) P. L., t. XX, col. 159 à 176.

(9) Athanase : Βίος καὶ Πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἀντωνίου (P. G.,

Digitized by Google

Ce genre apparaît aujourd'hui bien caractérisé ; il a fait l'objet, depuis une dizaine d'années, de travaux approfondis (1) : la *Vie* de Cyprien a été l'objet d'une courte étude, mais substantielle, de M. Paul Monceaux dans son admirable *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* (2), et d'une longue étude de M. Ad. Harnack (3), qui voit en elle non seulement l'initiatrice des autres *Vitæ* chrétiennes, mais la fondatrice d'un « type » chrétien, resté vivace jusqu'à nos jours. Celle de Martin de Tours par Sulpice Sévère a été disséquée par la critique habile et pénétrante, mais reconnue par la plupart comme excessive, d'E. Ch. Babut (4). Ce que nous tentons sur la *Vita Ambrosii* est beaucoup moins ambitieux : nous ne voulons ni rabaisser systématiquement le rôle et l'influence de l'évêque de Milan, ni élever démesurément sa figure pour en faire un « type » idéal du christianisme. Nous étudierons l'œuvre de Paulin en elle-même et en la comparant avec celles de ses devanciers, pour en analyser les sources et en dégager sa valeur de témoignage.

t. XXVI, col. 835-6 à 977-8) — Jérôme : *Vita S. Pauli* (P. L., t. XXIII, col. 17 à 28) ; *Vita S. Hilarionis* (*ibid.*, col. 29 à 54) ; *Vita Malchi* (*ibid.*, col. 53 à 60).

(1) Malgré son titre, nous ne citerons pas parmi eux la dissertation allemande *De Vitarum Cypriani, Martini Turonensis, Ambrosii, Augustini rationibus*, de F. Kemper, étude bien rapide et superficielle, pleine d'oiseuses discussions sur le plan suivi par les auteurs et le genre littéraire auquel se rattacheraient ces Vitae. — Pour notre part, c'est délibérément que nous ne citons pas la *Vita Augustini* de Possidius, postérieure à la *Vita Ambrosii*, ainsi que toutes celles qui ont suivi.

(2) Tome II : *Saint Cyprien et son temps* (p. 190 à 197).

(3) *Das Leben Cyprians von Pontius. Die erste christliche Biographie*, dans *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, 3. Reihe, 9. Band, Heft 3 (1913). Contredit par Reitzenstein, dans les *Sitzungs-Berichte der Heidelberger Akademie*, Philolog. Histor. Klasse, 1913, Abh. 14.

(4) *Saint Martin de Tours*, s. d. [1912]. Critiques de H. D. [Delehaye, bollandiste] : *Saint Martin et Sulpice-Sévère* (*Analecta Bollandiana*, 1920, p. 5 à 136) et de C. Jullian : *Remarques critiques sur les sources de la vie de St Martin* (*Revue des Etudes anciennes*, 1922, p. 37 à 47, 123 à 128, 229 à 235, 306 à 312 ; 1923, p. 49 à 55, 139 à 143, 234 à 249).

Digitized by Google

I. Les matériaux de la *Vita Ambrosii*.

a). *Les souvenirs personnels.* — La première des informations de l'auteur, ce sont ses souvenirs personnels, tout ce qu'il a vu de ses yeux, ce qn'il a entendu dire au saint évêque lui-même. Nous tenterons plus loin une rapide biographie de Paulin ; mais, dès maintenant, quel que soit le temps qu'il ait passé auprès d'Ambroise (au moins 2 ou 3 ans), nous savons qu'il a dans cette période vécu constamment à Milan, et aux côtés même de l'évêque (1). On voit la différence d'avec Sévère qui n'a connu Martin qu'à la fin de sa vie aussi, mais au cours de rapides voyages faits tout exprès de Prémillac à Tours quelques étés de suite (2). d'avec Athanase qui n'a vu Antoine qu'une fois, et surtout d'avec Jérôme qui n'a connu personnellement ni Paul de Thèbes, ni Hilarion. Il est facile d'en déduire combien plus solides sont les matériaux de notre *Vita*.

Nulle part en tout cas, Sévère ne s'affirme témoin oculaire : Au contraire, Paulin se met plusieurs fois en scène. C'est d'abord pour le récit de la translation des reliques des ss. Nazaire et Celse, à laquelle il a manifestement assisté : « *Nous vîmes* le sang du martyr encore frais ... La tête *nous* apparut ... *Nous fûmes* remplis d'un tel parfum ... *Nous nous rendîmes* dans le jardin ... » (3) : c'est à quatre reprises qu'il affirme avoir vu, senti, marché aux côtés d'Ambroise.

Plus loin encore : « *Nous essayions* de le consoler ... » (4) « *Nous fûmes* renplis de terreur ... *Nous vîmes* beaucoup de gens débarrassés des esprits immondes » (5). — Il a assisté à ses derniers moments : « *Nous voyions* ses lèvres remuer, *nous n'enten-*

(1) « *Cum illi astarem* », dit-il (ch. 1).

(2) Ce sont les conclusions, les plus favorables, de Delehaye (*op. cit.*, p. 34-35). Selon Babut, il faudrait même réduire leurs relations à une seule entrevue (*op. cit.*, p. 54-64).

(3) « *Vidimus* ... ; .. *nobis videretur* .. ; ... *odore* .. *repleti sumus* » (ch. 32) « ... *Perreximus* ... » (ch. 33).

(4) « ... *ut nos illum consolari niteremur.* » (Var. videremur, en tout cas 1re pers. — ch. 40).

(5) « *Quo viso, non minimo timore repleti sumus et admiratione. Multos... .. ab spiritibus immundis vidimus esse purgatos* (ch. 43).

Digitized by Google

dions pas de parole » (1). — Après sa mort, il a vu la lettre venue d'Orient (2); il a assisté à la translation des ss. Sisinnius et Alexandre, durant laquelle se produisit une guérison d'aveuglé-né (3); et il était à table chez le diacre Fortunatus, avec l'évêque Muranus, quand celui-ci mourut subitement pour avoir mal parlé d'Ambroise défunt (4).

Dans le récit surprenant de la « transfiguration » d'Ambroise, le témoignage se fait plus personnel encore : il n'est plus question des clercs de la cour épiscopale (*nos*, lisions-nous jusqu'ici). c'est Paulin, seul avec l'évêque, qui écrivait sous sa dictée le Ps. XLIII, lorsqu'il vit un feu « en forme de petit bouclier » recouvrir sa tête, etc ... Et il note son impression : la terreur l'envahit, le raidit, l'empêche d'écrire, tant que dure la vision ; mais il retint fort bien ce que l'évêque disait alors sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, et il alla tout raconter sur le champ à son directeur Castus ... A six reprises, Paulin emploie la première personne du singulier pour renforcer son témoignage lors d'un fait si extraordinaire (5).

Dans huit circonstances différentes donc, notre biographe donne sa garantie personnelle et dans deux récits merveilleux (le miracle de la conservation du corps de s. Nazaire — le miracle de la « transfiguration »), il insiste avec un luxe de précisions et d'affirmations solennelles.

b) *Les informateurs de Paulin.* — Mais ce ne sont pas les seules fois où Paulin parle à la première personne. Ce qu'il n'a pas vu de ses yeux, il le raconte d'après ce que d'autres lui ont dit : 1° *Am-*

(1) « *Nos vero labia illius moveri videbamus, vocem autem non audiebamus* » (ch. 47).

(2) « ... [*epistola*] *lecta invenimus....* » (ch. 49).

(3) « ... *cum reliquias ... susciperemus, adveniente quodam caeco et referente cognovimus ...* » (ch. 52).

(4) « ... *cum ... ad convivium convenissem ... Tunc Murano ... retuli exitum presbyteri superius memorati* etc » (ch. 54).

(5) « ...*cum quadragesimum tertium psalmum dictaret*, me et excipiente et vidente, *subito in modum scuti brevis caput ejus cooperuit ... Stupore perculsus obrigui, nec* potui *scribere ....*; *dicebat .. in eo tempore testimonium Scripturæ divinæ*, quod ego optime retinebam .. Ego vero *id quod visum* a me *fuerat .. Casto .. statim retuli.* » (ch. 42).

Digitized by Google

broise lui-même d'abord : ainsi le voyage de Sirmium, du début de l'épiscopat, est rapporté d'après le récit du saint : à la vierge arienne qui marchait sur lui « Ambroise répondit, ainsi qu'il avait coutume de le raconter... », etc; (1); 2° Le miracle de la paralytique à Rome lui a été narré dans la ville elle-même par « *de saints hommes* » (2); 3° L'anecdote des chefs francs, où l'on voit ces barbares parler d'Ambroise avec respect, n'est pas citée d'après une tradition douteuse : c'est par *un jeune esclave*, qui avait assisté à la scène (« car il servait alors le vin ») que Paulin lui-même a connu le fait (3); 4° Si notre biographe est personnellement renseigné sur la fin de la vie du saint, il est un détail merveilleux : — l'apparition de Jésus l'appelant à lui, peu de jours avant sa mort, — auquel il n'a pas assisté : du moins l'a-t-il appris par *l'évêque Bassianus*, à qui le malade l'avait confié (4); 5°, 6°, 7° Les deux apparitions d'Ambroise mort, à Florence, et celle en Afrique, il les connait par *l'évêque Zenobius*, par *la matrone Pansophia* et par le *général Mascezel* (5); 8° Pour le miracle posthume de *l'aveugle dalmate*, il a interrogé l'homme lui-même (6).

Aux huit témoignages oculaires, il faut donc ajouter au moins ces huit récits qu'il tient de première main et auxquels nous pouvons attacher la même valeur (7). En effet, Babut, hypercritique, s'il

(1) « ... *ait ei*, ut ipse solitus erat referre : *Etsi ego*, etc » (ch. 11).

(2) « *nam* ego *hoc in eadem regione post annos plurimos, sanctis viris referentibus, positus in Urbe* cognovi ». (ch. 10).

(3) « *Nam et* nos *referente juvene quodam Arbogastis* .. cognovimus, *qui tunc interfuit ; erat enim in tempore quo haec loquebantur, vini minister* ». (ch. 30).

(4) « (*sicut referente sancto Bassiano episcopo Laudensis Ecclesiæ qui ab eodem audierat*, didicimus) » (ch. 47).

(5) « ... *visum orare, ipso sancto viro sacerdote Zenobio referente*, didicimus » (ch. 50). « *Hæc Pansophia, religiosa femina ... referente*, cognovimus ». (*ibid.*) « *Nos ... ea ... ipso Mascezele referente*. cognovimus ». (ch. 51).

(6) « ... *adveniente quodam caeco et referente* cognovimus ... *Erat enim vir, ut ipse asserebat*... etc, *nec se ante venisse in civitatem asserebat* ... etc. » (ch. 52).

(7) A ces seize témoignages, Kemper (*op. cit.*, p. 36) en ajoute à tort plusieurs autres : chap. 28, 29, 34, 36, 37, 45, 46, 48, qu'il énumère purement et simplement, sans aucune analyse ni indication sur le contenu ; or les ch. 28, 29, 37 portent sur une période que nous croyons antérieure à l'arrivée de Paulin auprès d'Ambroise ; quant aux ch. 34, 36, 45, et surtout 46 et 48 (la

Digitized by Google

en fut, au sujet de Sulpice Sévère, écrit : « Il n'est pas nécessaire d'avoir connu de près un homme pour écrire sa vie. La *Vie de Saint Martin* et les *Dialogues* seraient de bons documents, si l'auteur y avait fidèlement mis par écrit les récits des meilleurs amis de Martin, et pour une part les souvenirs de Martin lui-même » (1). Or nous avons vu que Paulin qui a « connu de près » son héros fait appel fréquemment à ses souvenirs personnels. Mais cette source n'existe que pour la fin de sa vie : elle a du être complétée par « les souvenirs d'Ambroise lui-même », dont nous venons de voir un exemple, et par « les récits de ses meilleurs amis », — toutes informations qui fournissent d'aussi bons documents, nous dit Babut, que des témoignages directs. Bien des chapitres sans « référence » doivent provenir de cette source; ainsi c'est d'après l'évêque en personne ou d'après sa sœur que Paulin a écrit le sobre récit de la jeunesse d'Ambroise : sa vie à Rome avec sa mère veuve, ses études littéraires, ses fonctions administratives. De même l'élection épiscopale, les luttes ariennes, les divers épisodes narrés dans les ch. 10 à 25 ont dû être transmis à Paulin par les clercs de l'évêché de Milan (2). Mais l'auteur de la biographie ne précise pas dans le détail ce qu'il tient de tel ou tel : certains récits devaient être d'ailleurs dans toutes les bouches; et il est probable que ces nombreux témoignages auraient, à chaque instant, alourdi ses rédactions, et que, portant sur la partie la plus connue et la plus importante de la vie du saint, ils lui ont semblé inutiles. Il s'est donc contenté d'énumérer, au ch. 1, ses sources, comme on met en préface sa bibliographie, pour éviter des références constantes : « J'exposerai, dit-il, *ce que j'ai appris des hommes très estimés qui ont été*

mort d'A.), nous voulons bien admettre que Paulin a assisté lui-même aux événements rapportés, mais rien dans le texte ne vient indiquer le souvenir personnel. Une bonne critique doit s'abstenir de les mêler, ou tout au moins de les assimiler entièrement aux témoignages directs, formels et répétés des ch. 32, 33, 42. p. ex. — D'ailleurs Kemper omet le ch. 40 où Paulin se met directement en scène (cf. *supra*, note 4 de la p. 28).

(1) *Op. cit.*, p. 64.

(2) Nous n'imiterons toutefois pas Kemper (*op. cit.*, ibid.) qui énumère complaisamment, toujours sans critique, les ch. 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 20, 21, 24, 25, (!), comme provenant de ses collègues du clergé et de Marcelline.

Digitized by Google

avant moi à ses côtés, et surtout *de sa propre sœur, la vénérable Marcelline* ou bien *ce que j'ai vu moi-même quand je vivais auprès de lui ....* » (1).

C'est un excellent résumé de ce que nous venons d'indiquer. Il y ajoute deux sources secondaires portant sur les événements qui ont suivi sa mort : « ... les choses que j'ai apprises, dit-il, par ceux qui après son décès ont raconté l'avoir vu en diverses provinces, ou bien les choses qu'on lui écrivit, lorsqu'on ignorait encore son décès » (2).

A tous ces informateurs, nous devons ajouter ceux que Paulin cite au cours même de l'ouvrage, et qui ont été des témoins : 1° *la vierge Candida*, compagne de Marcelline et d'Ambroise adolescent et qui « très âgée, dit-il, vit aujourd'hui à Carthage » (3) ; 2° *l'aveugle Severus*, guéri lors de la translation des ss. Gervais et Protais, et qui vit « encore maintenant », sacristain à la Basilique Ambrosienne (4) ; 3° *l'échanson anonyme* qui assistait au banquet d'Arbogast et des chefs francs (5) ; 4° *l'ex-notaire Nicentius* guéri de ses douleurs de pieds (6) ; 5° quatre de ses compagnons qui discutaient pendant la maladie d'Ambroise sur son successeur probable : *Venerius* qui devint évêque de Milan ; *Castus* et *Polemius* qui conservèrent à Milan, leurs fonctions de diacres ; *Félix* qui « encore aujourd'hui gouverne l'Église de Bologne » (7) ; 6° *l'évêque de Laus Pompeia, Bassianus* (8) ; 7° *l'évêque de Florence Zenobius* qui « vit encore

(1) « ... *ea quæ a probatissimis viris qui illi ante me astiterunt, et maxime ab sorore ipsius venerabili Marcellina, vel quæ ipsi vidi, cum illi astarem,.... describam* ».

(2) « .. *vel quae ab iis cognovi qui illum in diversis provinciis post obitum ipsius se vidisse narrarunt, vel quae ad illum scripta sunt, cum adhuc obiisse nesciretur...* ».

(3) « *quae* nunc *Carthagine degit jam anus* » (ch. 4).

(4) « *qui* nunc usque *in eadem basilica quae dicitur Ambrosiana .... religiose servit* » (ch. 14).

(5) Cf. *supra* note 3 de la p. 30.

(6) « *Nicentius quidam ex tribuno et notario ... lacrymis testabatur* etc... » (ch. 44).

(7) « ... *Simpliciano Venerius .. successor fuit* ; *Felix vero* nunc usque *Bononiensem regit Ecclesiam* : *Castus autem et Polemius ... in Ecclesia Mediolanensi diaconii* funguntur *officio.* » (ch. 46).

(8) Cf. *supra*, note 4 de la p. 30.

Digitized by Google

aujourd'hui » (1); 8° *Pansophia*, épouse du *vir clarissimus* Decens, de Florence (2) ; 9° *le général Mascezel* et les prêtres africains qui lui ont raconté le même prodige (3); 10° *le dalmate aveugle*, guéri par la médiation d'Ambroise lors de la translation des ss. Sisinnius et Alexandre (4) ; 11° les soldats, assistant avec le prêtre Donat au repas où ce dernier mourut subitement par prodige (5); 12° les clercs carthaginois, assistant avec Paulin lui-même au repas où l'évêque Muranus trouva la mort dans les mêmes conditions : *le diacre Fortunat*, frère de l'évêque Aurèle, *l'évêque Vincent* et d'autres évêques ou diacres (6).

Cela fait 15 personnages au moins (7), dont 2 seulement sont anonymes et insignifiants ; presque tous vivaient encore quand écrit Paulin, si bien que l'on pouvait contrôler auprès d'eux les affirmations et les événements contenus dans la *Vie*.

Comparons encore Paulin à Sulpice Sévère : dans la *Vita Martini*, 6 passages relatent des paroles de Martin lui-même (8), et un seul informateur est nommé : un brigand (anonyme) des Alpes, que Martin convertit (9) ! — Le 2e *Dialogue* est mis en grande partie sous l'autorité de Gallus qui parle souvent d'après le témoignage de « frères fidèles ». — Le 3e *Dialogue* est plus expli-

(1) « *Intra Tusciam .. in civitate Florentina, ubi* nunc *vir sanctus Zenobius episcopus est* ... » (ch. 50).

(2) Cf. *supra*, note 5 de la p. 30 (cf. ch. 28).

(3) « *ea ipso Mascezele referente cognovimus ; ... plurimis hoc ipsum retulit sacerdotibus, quibus referentibus* ... » (ch. 52).

(4) Cf. *supra*, note 6 de la p. 30.

(5) « *Donatus quidam .... in convivio positus, in quo erant nonnulli militares* .. » (ch. 54).

(6) « .. *Cum apud Fortunatum diaconum fratrem venerabilis viri Aureli episcopi, ad convivium convenissem una cum Vincentio Colossitano episcopo ... et aliis episcopis et diaconibus* » (ibid.).

(7) Plus ceux qui sont cités globalement (soldats, prêtres, évêques, diacresi d'Afrique). — Kemper (*op. cit.*) ne cite que l'échanson et Nicentius. Par contre il ajoute les « saints hommes » (cf. *supra*, note 2 de la p. 30) : témoignage vraiment trop vague pour être invoqué à côté de ces 15 personnages ou même des clercs et soldats, dont on connaît au moins la profession.

(8) Delehaye, *op. cit.*, p. 36. Babut n'attache aucune valeur à ces témoignages, car pour lui Sévère est « insincère » et « arétalogue ». Mais nous citons ces affirmations comme nous avons cité le texte de Paulin, dont nous ferons plus loin la critique du témoignage.

(9) *Vita Martini*, ch. 5.

Digitized by Google

cite : Sévère « a fini par remarquer que la parole d'un témoin oculaire inspirait plus de confiance que des relations anonymes » (1); mais ses autorités sont néanmoins peu nombreuses : les prêtres Arpagius, Marcellus, Evagrius, l'ex-préfet Arborius, l'ex-tribun Dagridus, dont chacun a vu quelque prodige. Le P. Delehaye en conclut que les garants ne manquent pas. Que ne dirons-nous pour la *Vita Ambrosii* (2) ! On peut en tout cas appliquer aisément à Paulin ce que le même critique écrit sur Sévère : « ce serait lui prêter une singulière audace et une égale maladresse que de soutenir qu'il a inventé ces garants au moment où il sent le besoin de fournir des preuves aux sceptiques, auxquels il porte une sorte de défi : *accipiant ergo testes adhuc incolumes atque viventes* » (3).

Les garants de Paulin sont d'ailleurs toujours gens honnêtes, pieux et prudents : la « *venerabilis* » Marcellina, la religieuse Candida, l'aveugle « *qui religiose servit* » l'échanson d'Arbogast « *admodum religiosus* », les diacres formés par Ambroise « *bonae arboris boni fructus* », l'évêque Zenobius « *sanctus vir* », Pansophia « *religiosa femina* », le général Mascezel « *sanctus vir* », les soldats convives de Donat « *viri religiosi* ». Il y a sans doute bien de convention dans ces termes flatteurs : le général et l'évêque ont indistinctement la même épithète ; au nom du diacre Fortunat il ajoute *fratrem venerabilis viri Aurelii episcopi*, comme si cette parenté rehaussait le mérite de son témoin...! Il n'en reste pas moins que Paulin a fait fonds sur tous ces personnages et n'a guère pu être trompé par eux : s'il est sincère lui-même, tous ces témoignages, — à nos yeux, de seconde main, —, pourront du coup être tenus pour valables.

c) *Les sources écrites.* — Une dernière catégorie d'informations est formée par les renseignements qu'il a puisés dans la correspondance d'Ambroise. Paulin renvoie expressément à 8 lettres (4);

(1) Delehaye, *op. cit.*, p. 40.

(2) Athanase et Jérôme dans leurs *Vitae* ne donnent jamais la source de leurs informations (sauf la *Vita Malchi*, qui est tout à fait à part).

(3) Delehaye, *op. cit.*, p. 39.

(4) *Ep. 24* à Valentinien II sur la mission auprès de Maxime (ch. 19).
Ep. 40 à Théodose sur l'affaire de la synagogue de Callinicum (ch. 22).
Ep. 41 à Marcelline sur le conflit avec Théodose sur ce même sujet (ch. 23).
Ep. 17 et *18* à Valentinien II sur l'affaire de l'Autel de la Victoire (la 1re est

Digitized by Google

mais il en est beaucoup d'autres qu'il n'a pas consultées : non seulement il ne cite pas l'*Ep. 41* à Théodose sur le massacre de Thessalonique, capitale pour cet épisode de la vie d'Ambroise, mais il en ignore manifestement le contenu (1). Un autre texte a été utilisé par Paulin : c'est la lettre arrivée d'Orient à l'adresse d'Ambroise après sa mort. — Voilà un élément de plus parmi les sources de la *Vita Ambrosii* : ces dernières sont particulièrement sûres, puisque nous avons encore les lettres comme contrôle (2). Mais les sources orales, les plus considérables, doivent être discutées.

II. La *Vita Ambrosii* biographie chrétienne.

« Il ne suffit pas, pour s'en faire une idée, a-t-on écrit sur l'auteur de *Vita Martini*, il ne suffit pas de savoir qu'il a recueilli des traditions, qu'il est allé lui-même aux informations et s'est mis en mesure d'être bien renseigné. Il importe de se rendre compte de la manière dont il s'est servi des matériaux, des principes qui ont déterminé son choix. Pour avoir le droit de juger l'écrivain à ce point de vue, il faut savoir quel est son tempérament, quelles sont ses préoccupations, dans quelle atmosphère il se meut habituellement, quelles étaient les habitudes littéraires de son époque et quel genre spécial il a prétendu adopter (3) ».

C'est un programme que nous pouvons appliquer à la *Vita Ambrosii* : et, après avoir analysé les matériaux et discerné les informations diverses où il a puisé en dehors de ses propres observations, nous devons étudier l'auteur lui-même, savoir quelle fut son existence, quel était son caractère, puis nous

indiquée par : *misso libello ..*; la 2e par : *qua relatione accepta, praeclarissimum libellum conscripsit*, ch. 26).

Ep. 57 à Eugène sur la même affaire (citée en partie dans le texte, ch. 27).

Ep. 61 et *62* à Théodose sur la grâce des vaincus d'Aquilée (ch. 31).

(1) Kemper (*op. cit.*) ajoute à ces lettres l'indication du *de Incarnatione*. Paulin y fait en effet allusion (ch. 18), mais n'y a rien puisé.

(2) Pour la lettre d'Orient, Paulin donne aussi une garantie : « *nunc usque Mediolani habetur in monasterio* », dit-il (ch. 49).

(3) Delehaye, *op. cit.*, p. 58.

Digitized by Google

verrons ce qu'était le genre littéraire de la *Vita* chrétienne et dans quelle mesure celle-ci s'est conformée aux lois du genre.

a) L'auteur de la Vita Ambrosii. — A la fin de notre *Vita*, l'auteur s'est lui-même nommé : « Je supplie votre Béatitude père Augustin, de prier pour moi, Paulin, très humble pécheur ... » (1), Ce Paulin, quel est-il? pouvons-nous reconstituer sa biographie? Le premier témoignage sur lui, c'est la *Vita* elle-même, qui apporte quelques faits et permet de fonder des hypothèses.

De sa naissance, nous ne savons ni la date ni le lieu. Peut-être était-il de Florence, car il apparaît auprès d'Ambroise après un séjour de l'évêque de Milan dans cette ville, d'où celui-ci l'aurait ramené; il donne toujours des détails assez étendus sur tout ce qui touche à Florence (2); il y connaît assez bien l'évêque Zenobius, la matrone Pansophia, et il est allé les y revoir après la mort d'Ambroise (3). Quant à la date, tout ce que l'on peut dire, c'est qu'il est sûrement né avant 375 et après 365 (4). Entré dans la cléricature, il y resta, du vivant d'Ambroise, dans un degré inférieur, puisque nous le voyons sous la garde et la direction d'un diacre (5). A partir de 394, comme nous essaierons de le montrer, il fut le secrétaire particulier de l'évêque, car nous le voyons écrire sous sa dictée un psaume (6) et décacheter son courrier (7), et lui-même déclare avoir vécu *auprès de lui* (8).

Que devint-il après la mort d'Ambroise, en 397 ? Ici se pose

(1) « *Tuam etiam precor beatitudinem, pater Augustine, ut pro me humillimo peccatore* Paulino ... *orare digneris* » (ch. 56).

(2) Séjour d'Ambroise, miracles en faveur du jeune Pansophius (ch. 28), translation de reliques (ch. 29), apparitions posthumes (ch. 50).

(3) Cf. ch. 50 en entier. Tout ceci n'est contredit nulle part, mais jamais confirmé. Ce peut être au contraire par Ambroise qu'il a connu la ville et ces personnages.

(4) S'il est arrivé auprès d'Ambroise en 394, il avait au moins vingt ans à ce moment. D'autre part, étant dans un degré inférieur au diaconat, il ne pouvait guère avoir plus de trente dans; il faut supposer un intervalle d'au moins dix ans avec Augustin qu'il appelle *venerabilis pater*; enfin il ne devait pas avoir plus de soixante ans quand il écrivit la *Vita* en 422.

(5) « ... *Casto diacono, sub cujus cura degebam* » (ch. 42)

(6) *Ibid.*

(7) « *epistola .., qua lecta, invenimus ....* » (ch. 49).

(8) « *cum illi astarem* » (ch. 1).

Digitized by Google

une importante question : pour le début du ve siècle la littérature ecclésiastique du temps nous révèle deux Paulin ; notre biographe peut être l'un des deux, sinon un troisième. Le premier, — *Paulinus episcopus* —, est saint Paulin de Nole, cet aquitain établi en Campanie où il devint évêque, l'ami de Sulpice Sévère, le délicat poète. Le second, — *Paulinus diaconus* —, a joué un rôle à Carthage dans la condamnation du pélagien Céleste (1) : en 411, il le dénonça devant un concile africain où il le convainquit d'hérésie et le fit condamner ; quelques années plus tard, après avoir erré en Asie, Céleste fit appel à Rome de la sentence et le pape Zosime cita le diacre Paulin, qui résidait toujours à Carthage, mais refusa de comparaître en écrivant à Zosime une lettre que nous possédons encore (2) (novembre 417).

Il a été prouvé depuis longtemps déjà, sans qu'il soit besoin d'y revenir, que Paulin de Nole et Paulin de Milan sont deux personnages distincts : outre que la chronologie s'y oppose, l'esprit et le style des deux auteurs sont dès le premier abord tout différents (3). Mais le Paulin de Carthage ne peut-il pas être le biographe d'Ambroise ? La chose est possible, car la *Vita* semble pouvoir être datée de 422 (4) : l'auteur était donc vivant pendant la période de l'affaire Céleste (411-418). L'identité n'est pas impossible ; est-elle probable ? oui, si nous notons les faits suivants :

(1) Cf. Augustin (*passim*) ; Marius Mercator (*Commonitorium* ...) ; et le traité anonyme (ve s.) intitulé *Praedestinatus*.

(2) P. L. t. XX, col. 711 à 715 : *Libellus adversus Cœlestium*.

(3) Cf. Baronius, *ad ann.* 397. Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. X, p. 81, t. XIII, p. 574, etc.

(4) Au ch. 31 de la *Vita* nous lisons : « ... *Joannes tunc tribunus et notarius qui nunc praefectus est* .. » Or, d'après le Code Théodosien, un Jean a été préfet (du prétoire) en 412, 413 et 422 ; ce qui fait préférer la dernière date, c'est qu'au ch. 46, Paulin écrit : « .. *Felix vero nunc usque Bononiensem regit ecclesiam* » : or, Félix, diacre en 397, n'est devenu évêque que quelques années après, et pour dire qu'il l'est « encore maintenant », il faut qu'un long espace de temps se soit écoulé (cf. Van Ortroy, *op. cit.*). Nous ajouterons que Muranus, évêque de Ouôl (?) en Afrique, a occupé cet évêché en 412 (cf. Gams, *Series episcoporum*) : or Paulin raconte sa mort, dont à vrai dire nous ignorons la date ; mais il semble difficile que Paulin ait écrit son ouvrage en 412-3 immédiatement après ce banquet où mourut Muranus et que celui-ci ait péri si peu de temps après son élévation. — Enfin il nous paraît que le titre de *venerabilis pater* donné à Augustin s'adresse mieux à un vieillard de 68 ans qu'à un évêque de 58 ans.

Digitized by Google

1° Paulin de Milan excipe de l'autorité et de l'amitié d'Augustin. — Or c'est précisément Augustin qui nous parle de ce Paulin de Carthage, adversaire de Céleste, et « c'est l'évêque d'Hippone qui était l'âme de tout le mouvement », écrit Mgr Duchesne à propos du procès de Céleste (1). Paulin de Carthage, disciple d'Augustin dans la campagne antipélagienne, a de fortes chances d'être le même que Paulin de Milan, disciple d'Augustin dans la rédaction de la *Vita Ambrosii*.

2° Il est clair, d'après maints endroits de la *Vita*, que l'auteur a séjourné en Afrique. En effet tous les personnages qu'il cite comme garants ou informateurs, et qu'il n'a pas vus à Milan ou à Florence, sont *des africains* : la religieuse Candida (2), l'évêque de Ouôl (?) Muranus (3), l'évêque de Culuci Vincent (4), le diacre Fortunat (5), et d'autres diacres, prêtres ou évêques (6). Deux passages indiquent même qu'*il réside* en Afrique : celui où il raconte le dîner chez le diacre Fortunat, *Carthagine*, précise-t-il; et celui où il donne le témoignage des prêtres qui lui ont rapporté l'apparition d'Ambroise au moment de la guerre contre Gildon : *in hac provincia in qua nunc positi haec scribimus*, dit-il; cette province ne peut être que l'Afrique puisque c'est en Numidie que Gildon se révolta en 397 et fut battu l'année suivante par son frère Mascezel (7). — Or le *Paulinus diaconus* est un clerc carthaginois.

3° Paulin de Milan est à un degré inférieur au diaconat jusqu'à la mort d'Ambroise (397); Paulin de Carthage est diacre au con-

(1) L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. III, p. 237.

(2) Cf. *supra*, note 3 de la p. 32.

(3) « .. *cum* ... *Murano* .. *episcopo Bolitano* » (ch. 54). *Bolitanus* serait l'adjectif de la ville d'Afrique nommée par Ptolémée (IV, 3, 9) Οὐώλ (Cf. Forcellini, Onomasticon).

(4) « *cum Vincentio Colossitano episcopo* .. » (*ibid.*). *Colossitanus*, alias *Culucitanus* = adjectif de Culucia, ville d'Afrique dont on connaît plusieurs évêques aux IVe-Ve s.

(5) « *apud Fortunatum diaconum fratrem venerabilis viri Aurelii episcopi* » (*ibid.*). Il s'agit du célèbre Aurèle, évêque de Carthage de 381 à 426.

(6) « [*cum*] .. *et aliis episcopis et diaconibus* » (*ibid.*), à propos d'un banquet à *Carthage*; « .. *plurimis* .. *sacerdotibus* » (ch. 51). Cf. *infra* sur la révolte de Gildon.

(7) Ce qui le confirme, c'est que *in hac provincia* ... est mis en contraste avec *nos Mediolani positi* : il écrit donc hors d'Italie (Ch. 51).

Digitized by Google

cile de 411; Isidore de Séville appelle le biographe d'Ambroise *Paulinus presbyter* (1), sans dire à quel moment il serait devenu prêtre. C'est là un « avancement » normal, un peu lent, peut-être; mais tous les jeunes clercs d'Ambroise ne pouvaient pas devenir évêques, comme Venerius de Milan et Félix de Bologne : Castus et Polemius, diacres en 397, l'étaient restés quinze ou vingt-cinq ans après, quand écrit Paulin. Et, si l'on accepte l'affirmation d'Isidore, qui n'est contredite, mais non plus appuyée par rien, il est évident que l'auteur de la *Vita Ambrosii* a été diacre entre temps, ce qui confirme l'appellation d'Augustin : *Paulinus diaconus*.

4° Paulin de Carthage est désigné dans le *Praedestinatus* sous le titre de *defensor et procurator ecclesiae Mediolanensis* (2) : « défenseur et intendant de l'évêché de Milan », c'est-à-dire sans doute de ses biens en Afrique. C'est un lien de plus que nous trouvons entre le diacre antipélagien et l'ancien clerc d'Ambroise (3).

Nous avons donc de nombreuses raisons et quasi décisives en faveur de l'identité du Paulin de Milan et du Paulin de Carthage. Et, pour nous résumer, voici comment nous pourrions esquisser la biographie de Paulin après 397 : il resta d'abord quelques années *en Italie*, car c'est *à Milan* qu'il entendit de Mascezel le premier récit de sa vision (4), qu'il assista à la translation des ss. Sisinnius et Alexandre (5) et qu'il participa au banquet où le prêtre Donat trouva la mort subitement (6). Comme il fait allusion à l'invasion de Radagaise jusqu'en Toscane et qu'il a entendu à ce sujet des témoignages de Florentins, il reste en Italie, non seulement à Milan, mais peut-être aussi *à Florence*, au moins jusqu'en 405, date de cette invasion. Par la suite il est

(1) *De Viris illustribus*, ch. 17 (P. L., t. LXXXIII, col. 1092).

(2) *Praedestinatus, sive Praedestinatorum haeresis*, ch. 88 (P. L., t. LIII, col. 617).

(3) Faudrait-il voir une confirmation de cette identité dans la digression, surprenante au premier abord, de l'auteur de la *Vita* (ch. 42) sur l'avarice, et qui témoignerait d'un intérêt spécial pour les affaires matérielles et le maniement de l'argent?

(4) Ch. 51.

(5) Ch. 52.

(6) Ch. 54.

Digitized by Google

envoyé *en Afrique* par l'évêque Venerius pour gérer les propriétés de l'évêché; et il y mène l'attaque contre Céleste, recueille des témoignages pour sa biographie, rédige enfin l'ouvrage sur les instances d'Augustin.

Quant à sa vie après 422, date probable de la *Vita Ambrosii*, il faut nous résoudre à l'ignorer : peut-être parvint-il à la prêtrise et écrivit il alors le traité *de Benedictionibus patriarcharum* (1) que seul Isidore cite sous son nom. Mais ce témoignage est trop postérieur et isolé pour fonder une opinion certaine et même probable.

Du caractère de Paulin, nous ne pouvons juger que par la *Vita* et par ce que les contemporains nous apprennent de son rôle dans l'affaire Céleste. Dans l'une et dans l'autre, il apparait comme un homme de bon sens et de volonté ferme. Les poursuites contre l'ami de Pélage, où il fut l'infatigable accusateur, montrent son énergie ; son attitude à l'égard du pape Zosime est aussi ferme, en même temps que fort sensée (2) : dans cette longue affaire il semble qu'il ait vu clair et agi prudemment. Ce sont des qualités à retenir pour juger de la valeur de l'ouvrage. Deux autres traits doivent être notés : la modestie et la pauvreté d'imagination. A aucun degré, il ne peut être considéré comme un écrivain : un peu avant la *Vita Ambrosii*, il aurait écrit ce libelle contre Céleste, qui ne peut, par l'étendue (3), ni par le contenu, être qualifié d'ouvrage littéraire : c'est une lettre de circonstance, écrite très vite (4) en réponse à la citation du Pape, et sans développements inutiles. Quant au *de Benedictionibus Patriarcharum*, à supposer qu'il soit de notre Paulin, ce n'est pas une œuvre originale, mais nettement calquée sur Rufin et sur Ambroise lui-même qui avaient traité le sujet; il est assez remarquable en tout cas que le seul ouvrage « de création » que l'on eût pu mettre sous son nom, soit quelque chose de peu personnel et de sec. Nous verrons également que la *Vita* ne contient pas de

(1) P. L, t. XX, col. 715 à 732.

(2) « .. Ce refus était plus *habile* que respectueux; Paulin *se défiait* apparemment d'un juge [Zosime] aussi prévenu en faveur de son adversaire... » (L. Duchesne, *op. cit.*, p. 235).

(3) Moins de 2 pages de l'éd. Migne.

(4) Paulin reçut la lettre de Zosime le 2 novembre, sa réponse est datée du 8 novembre [417].

Digitized by Google

longueurs et que la forme en témoigne de médiocres facultés d'imagination et de développement. Elle manifeste aussi une timidité et une humilité qui ne semblent point feintes (1). Paulin est toujours resté à un « grade » inférieur de la cléricature, et pourtant il ne paraît pas avoir manqué de capacités, ni avoir eu des ennemis qui eussent pu entraver sa carrière (2) : il est probable qu'il n'a pas voulu ou n'a pas su « se pousser ». Nous le voyons d'ailleurs toujours dans l'ombre d'une grande figure : Ambroise d'abord, qu'il respecte comme un saint et admire comme un thaumaturge; Augustin ensuite; peut-être aussi Aurèle de Carthage. L'idée même d'écrire la *Vita* ne lui serait pas personnelle ou bien il n'eût pas osé la réaliser, et ce sont les invitations pressantes de l'évêque d'Hippone qui l'y ont décidé (3). De même pour composer et écrire son œuvre, l'humble diacre aime à s'abriter derrière de hautes autorités : il a pris pour modèles, déclare-t-il, avec la vie de Martin par Sévère, la vie d'Antoine par Athanase et la vie de Paul par Jérôme (4).

Mais cette absence de hardiesse, cette défiance de soi, cette incapacité à imaginer étaient susceptibles de le mener à un écueil

(1) « .. *Sed ego ut meritis tantorum virorum, qui muri Ecclesiarum sunt et eloquentiæ fontes; ita etiam sermone me imparem novi* » (Ch. 1). Cf. les introductions de Pontius (ch. 1), de Sulpice Sévère (Proœmium et ch. 1) : il y a une modestie obligée, mais qui a pu être sincère chez Paulin, comme nous l'expliquons.

(2) Au contraire, il ne se trouva en conflit qu'avec des hérétiques.

(3) « *Hortaris, venerabilis pater Augustine, ut...* etc... *Quia absurdum esse opinor, quod praecipis declinare ...* » (ch. 1). On pourrait objecter que là encore c'est une formule conventionnelle : mais si Athanase l'emploie (ἐπειδὴ δὲ ἀπηστήσατε καὶ παρ' ἐμοῦ περὶ τῆς πολιτείας τοῦ μακαρίου Ἀντωνίου, μαθεῖν θέλοντες ... = puisque vous avez exigé de moi que j'expose les mœurs du bienh. Antoine, désirant apprendre, *etc.*), c'est précisément parce que lui, patriarche d'Alexandrie, a consenti et condescendu à rédiger cette vie; Sévère semble évidemment un faux modeste, et en tout cas il ne se fait prier que pour la publication, non la confection. Pontius et Jérôme ne déclarent pas céder aux instances de leurs amis. Le cas de Paulin est donc original.

(4) « ... *Sicut beati viri Athanasius episcopus et Hieronymus presbyter stylo prosecuti sunt vitas sanctorum Pauli et Antonii in eremo positorum, sicut etiam Martini venerabilis episcopi Turonensis Ecclesiae Severus servus Dei luculento sermone contexuit; sic etiam ego beatissimi Ambrosii episcopi Mediolanensis Ecclesiae meo prosequor stylo* ». (Ch. 1).

Digitized by Google

dangereux, et où sombrerait à nos yeux la valeur que nous pouvons accorder à son témoignage : il aurait pu copier trop servilement ses modèles et nous donner sous le nom d'Ambroise un décalque de la vie de Martin de Tours ou de celles des moines orientaux. Eh bien! nous pouvons catégoriquement répondre qu'avec simplicité et droiture Paulin est resté très loin de cette servile imitation et qu'il est assez peu tributaire de ses devanciers.

(*A suivre*). Jean-Rémy PALANQUE.

Digitized by Google

RÔLE DU DÉMON AU JUGEMENT PARTICULIER

CHEZ LES PÈRES

En marge des mystères chrétiens, et d'une manière plus ou moins indéterminée, il n'est pas rare que certaine théologie populaire fasse intervenir le démon. Ce devait être surtout le cas pour la doctrine des fins dernières. Les vieilles fresques du moyen-âge placent régulièrement les esprits infernaux à côté de la balance où le divin juge procède à la pesée des âmes et souvent on y voit quelque diablotin qui s'accroche à l'un des plateaux pour l'infléchir plus sûrement de son côté. De nos jours encore, chacun a pu lire ou entendre des prédicateurs, qui, pour mieux dramatiser le jugement particulier, croient devoir y représenter Satan en posture de témoin à charge, parfois même de ministère public, tandis que sont assis au banc de la défense la sainte Vierge, l'ange gardien ou le patron du défunt.

Naturellement ce genre de tableaux a déjà tenté la rhétorique des Pères. Plusieurs même en ont poussé le coloris jusqu'à un point qui dépasse de beaucoup les créations oratoires de leurs modernes imitateurs. A partir du IIIe siècle au moins, on peut, en effet, sous des formes variées mais convergentes, suivre les traces d'une doctrine qui confie au démon le premier discernement des âmes après la mort. On voudrait grouper ici quelques preuves caractéristiques de cette curieuse tradition, dont il ne semble pas que l'histoire générale des dogmes ait aperçu jusqu'à présent la persistance et l'intérêt (1).

(1) Quelques bonnes indications sont données à cet égard par le P. Martin Jugie, *La doctrine des fins dernières dans l'Église gréco-russe* (dans les *Échos d'Orient*, t. XVII, 1914, p. 17-21), qui a rencontré cette conception chez les « orthodoxes » modernes, sous le nom de « doctrine des *télonies* », et jeté à ce propos, un coup d'œil sur ses lointaines racines. « L'idée essentielle de cette théorie, écrit-il, est que Dieu n'intervient pas directement lui-même au jugement particulier, mais emploie, pour juger l'âme et décider de son sort, le ministère des bons et des mauvais anges. Les détails varient suivant

Digitized by Google

I

Pour en trouver l'origine ou du moins la première manifestation, il faut remonter jusqu'à Origène. Ce grand semeur d'idées, dont la riche intelligence a ébloui les esprits de son temps par des vues spéculatives si hardies et parfois si puissantes, a aussi, par un contraste des plus inattendus, jeté dans les imaginations des germes d'un autre ordre, mais qui ne devaient pas être moins féconds. A lui, comme on le sait, remonte la responsabilité d'avoir introduit dans la théologie patristique de la Rédemption l'idée d'une rançon payée à Satan (1) et de l'avoir justifiée — ou compromise — par un droit de celui-ci sur les pécheurs. De ce principe tacitement supposé plutôt qu'explicitement exposé une des conclusions ou une des formes est la surveillance que le démon exerce, aux frontières de ce monde, sur les âmes des défunts en vue de saisir au passage ses clients.

> Cum exierimus a saeculo et haec vita nostra fuerit commutata, erunt quidam in finibus mundi sedentes, velut publicanorum officio diligentissime perscrutantes, ne quid sui in nobis inveniant. Videtur mihi princeps saeculi huius quasi publicanus esse. Unde scriptum est de eo : « *Venit princeps mundi istius et in me habet nihil* » [Ioan., xiv, 30]. Illud quoque quod in Apostolo legimus : « *Reddite omnibus debita : cui tributum, tributum ; cui vectigal, vectigal ; cui honorem, honorem. Nemini quidquam debeatis nisi ut invicem diligatis* » [*Rom.*, XIII, 7-8] sacrate intelligendum est. Quamobrem consideremus ne forte, cum non habuerimus quod pro vectigali queamus reddere, ipsi trahamur ob debitum, ut solet apud saeculi quoque fieri vectigales quando quis pro debito ipsi reipublicae serviturus includitur (2).

Dans ce texte deux conceptions différentes semblent se mêler.

les auteurs et sont la plupart du temps fantaisistes. Les théologiens « orthodoxes » mettent cette théorie sous le patronage de plusieurs anciens Pères, et il faut reconnaitre qu'ils y ont quelque droit. » *Ibid.*, p. 17. Ce droit apparaitra bien davantage quand on aura constaté que cette « manière spéciale de concevoir et d'expliquer » le jugement particulier a plus d'extension et plus d'antiquité que ne le croyait l'auteur.

(1) Voir notre volume : *Le Dogme de la Rédemption. Essai d'étude historique*, Paris, 1905, p. 377-383.

(2) Origen., *In Luc.*, hom. XXIII. — *P. G.*, t. XIII, col. 1862.

Digitized by Google

Tout d'abord il est question des œuvres mauvaises de l'homme, qui le soumettent de plein droit au publicain infernal, parce qu'elles sont *quid sui*. Et c'est pourquoi seul le Christ a pu dire que le prince de ce monde ne trouvera dans son âme rien qui lui appartienne. Puis il s'agit du *vectigal*, c'est-à-dire d'un impôt que nous devrions acquitter aux mains du démon, sous peine d'être incarcérés par lui en cas d'insolvabilité comme l'est par le fisc de l'Empire le contribuable défaillant. Sans chercher si ces deux idées sont ou non conciliables, il suffit de noter ici que les deux ont pour commun résultat, bien que par des voies diverses, d'accorder au démon une certaine juridiction sur les âmes quand elles passent de ce monde dans l'autre.

L'original grec de ce passage, publié par Grabe et Combefis (1), permet de vérifier l'exactitude substantielle de la traduction de saint Jérôme. Οἶδα καὶ ἄλλους τελώνας, οἳ μετὰ τὴν ἐντεῦθεν ἀπαλλαγὴν ἐπὶ τοῖς τέρμασι τοῦ κόσμου καθέζομενοι οἱονεὶ τελωνοῦσι καὶ κατέχουσι, μή τι αὐτῶν ἐν ἡμῖν ἐστιν. Διὸ γέγραπται [Ioan., XIV, 30]... Οἷα οὖν μέλλομεν πράγματα ἔχειν ὑπ' ἐκείνων τῶν τελωνῶν τῶν ἐρευνώντων τὰ πάντα, ὅταν τις αὐτὸς ὅλος λαμβάνηται ἀντὶ τέλους. Le texte est ici moins long : ce qui peut s'expliquer, soit par une divergence des manuscrits, soit par une de ces gloses familières aux traducteurs anciens ; mais la ligne doctrinale est la même. Toujours il est question de reconnaître au démon un droit de contrôle sur les défunts, en vue de chercher en eux son bien ou d'en exiger son dû. Et ce contrôle a le caractère d'une institution régulière, puisque ses représentants siègent sur les routes de l'éternité, à peu près comme sur les chemins terrestres les fonctionnaires préposés par l'État à la perception de ses douanes.

Sur quoi la version latine continue par cette observation qui lui est propre : *Complures e nobis ab istiusmodi publicanis tenendi sunt*, et qui correspond bien au pessimisme moral de son auteur. Mais l'âme sainte n'a rien à redouter d'eux. Témoin Jacob, disant avec assurance à son beau-père Laban qui figure le publicain spirituel, θαρρῶν γὰρ λέγει τῷ οἱονεὶ τελώνῃ Λάβαν : « Vois donc s'il y a chez moi quelque chose de tes biens ». Et l'Écriture d'ajouter en effet : « Laban ne reconnut rien chez Jacob » (*Gen.*, XXXI, 32-33).

(1) Reproduit *ibid.*, note 65.

Digitized by Google

De cette réminiscence il n'y pas autre chose à retenir que la preuve de l'immense facilité que son allégorisme fournissait à Origène de procéder aux rapprochements les plus imprévus. L'exemple de Jacob et celui du Christ, comme la citation de l'épître aux Romains, n'ont pour lui qu'une valeur de *confirmatur*. Mais la base de sa doctrine reste le texte évangélique relatif aux publicains que Jean baptisait (Luc, III, 12), texte qui, conformément à son système général sur l'interprétation des Écritures, lui paraît signifier, pour qui sait atteindre la moëlle par delà l'écorce, les publicains mystérieux des âmes. Origène s'en explique expressément, après avoir rappelé le sens littéral de ce verset, en tête du morceau qui précède.

> Nescio autem utrum, ut secundum ἀναγωγήν, aliud quiddam excellentius sermo significet et an debeamus in tali auditorio res tam mysticas prodere, maxime inter eos qui scripturarum medullas non introspiciunt sed tantum superficie delectantur. Periculosum quidem, sed tamen strictim breviterque tangendum (1).

Outre le jour qu'elle projette sur la méthode exégétique d'Origène, cette déclaration a l'avantage de montrer combien, dans le cas présent, son interprétation répond à une conviction arrêtée. Le danger dont il fait état ne signifie d'ailleurs aucunement que le fond même de sa pensée fût neuf, mais que l'exégèse, de fait un peu vertigineuse, sur laquelle il l'appuie était faite pour dérouter les esprits accoutumés à une lecture plus terre à terre des livres saints.

Un autre verset de l'Évangile fournit à Origène l'occasion de développer une conception analogue, savoir Luc, XII, 58. Il y distingue quatre personnages : l'adversaire, le prince, le juge et le bourreau. L'adversaire, c'est l'esprit mauvais attaché spécialement à chacun de nous en concurrence avec notre ange gardien (2), et le prince n'est autre que le démon supérieur dont il relève. Si nous avons le malheur d'obéir à leurs suggestions perverses, ils nous livreront au juge, savoir le Christ, qui, à son tour, nous livrera au bourreau pour l'exécution de la peine que

(1) *Ibid.*, col. 1861.

(2) Cf. *ibid.*, hom. XII, col. 1829 : « Unicuique duo assistunt angeli, alter ustitiae, alter iniquitatis ».

Digitized by Google

nous aurons méritée. Devant celui-ci l'innocent peut se présenter la tête haute.

> Si omnibus universa reddidero, venio ad exactorem et intrepida mente respondeo : nihil tibi debeo. Venit exactor ad deposcendum, resisto ei. Scio enim quod si nihil debuero in me non habet potestatem.

Mais il en va autrement du coupable, qui sera jeté en prison.

> Quod si debitor fuero, mittet me exactor meus in carcerem illo ordine qui praedictus est. Adversarius enim me ducet ad principem, princeps ad iudicem, et iudex tradet me exactori, et exactor mittet in carcerem (1).

Ce texte précise, à la différence du précédent, que cette dette, qui donne au démon le droit de l'*exactor* sur le pécheur, doit être préalablement appréciée et sans doute déterminée par le juge (2). Or, en fait de juge, l'auteur déclare formellement n'en pas connaître d'autre que le Christ, encore que pratiquement il ne semble l'envisager dans cette fonction qu'au jugement dernier. Nous aurions donc ici, à la lettre, l'équivalent de ce que l'école devait appeler le *reatus poenae*. Mais ce qui reste intéressant, et propre au docteur alexandrin, c'est que le juge n'intervient qu'après avoir été actionné par l'adversaire ou par son chef.

> Nisi dederis operam ut ab adversario libereris, quae te sequantur ausculta. Trahit te ad iudicem adversarius, sive princeps cum te susceperit ab adversario... Quam elegans verbum « trahit », ut ostendat quodammodo retractantes et nolentes ad condemnationem trahi et ire compelli (3) !

Huet avait déjà relevé chez Origène la théorie platonicienne des anges psychopompes (4), mais sans prendre suffisamment garde que celui-ci va beaucoup plus loin. De toutes façons, en effet, qu'il parle expressément du juge ou qu'il le sous-entende, Ori-

(1) *Ibid.*, hom. XXXV, col. 1893. Terme d'un développement où l'auteur déclare vouloir toucher aux *secretiora* de l'Écriture col. 1889.

(2) « Unusquisque pro qualitate et quantitate peccati diversam multae sententiam expendit. » *Ibid.*, col. 1892.

(3) *Ibid.* Cf. *In Matth.*, XIV, 13 ; *ibid.*, col. 1217.

(4) Huet, *Origeniana*, II, c. II, qu. V, 34-35. — *P. G.*, t. XVII, col. 886-889. Voir spécialement *In Joan.*, XIX, 4. — *P. G.*, t. XIV, col. 553-556.

Digitized by Google

gène reconnaît au démon qualité pour intervenir de la façon la plus normale dans le premier discernement des âmes. Non seulement il est l'exécuteur de la sentence divine, mais il lui appartient tout au moins de l'obtenir en présentant les coupables au tribunal de Dieu, peut-être même de la prévenir ou de la suppléer en retenant d'office ceux qu'il estime ses débiteurs.

Faut-il attribuer cette conception à quelque lointaine influence du folk-lore païen ? Les tenants de la méthode comparative ne manqueront sans doute pas de rappeler le rôle considérable que la religion iranienne attribuait aux esprits dans la fixation du sort éternel de l'âme et les combats que lui livre Vayu, le démon de l'espace, dans les trois jours qui suivent la mort (1). Il est bien plus naturel d'admettre que cette idée a pris naissance au sein même du christianisme, par une sorte d'application spontanée et d'illustration naïve de ce principe moral énoncé dans l'Écriture que le péché nous rend les esclaves du démon. En la recueillant dans les milieux populaires, Origène a simplement consacré la sagacité de son allégorisme à l'établir sur de plus larges fondements.

Il resterait à savoir comment le grand Alexandrin parvenait à encadrer cette vue dans l'ensemble de son système eschatologique, comment il combinait le rôle du démon avec cette sorte d'école probatoire où il faisait passer tous les défunts pour y refaire ou parfaire l'expérience de la vie, en attendant de s'élever dans les sphères successives des cieux. La meilleure réponse est sans doute de dire qu'Origène n'avait pas encore de synthèse absolument ferme : ce qui lui permettait d'accueillir dans son esprit des éléments disparates, pour peu qu'ils lui parussent répondre à quelque aspect de la réalité. Quand il place les morts *in quodam eruditionis loco*, c'est l'immense devenir de la perfectibilité humaine qui le frappe et il n'hésite pas à l'étendre suffisamment pour imaginer de nouvelles épreuves après cette vie. Mais quand il pense au péché, il ne peut pas s'abstenir d'y voir une faute qui appelle une sanction, un mal moral qui relève de la justice divine, et il lui paraît tout naturel que la réalisation de cette justice appartienne à celui qui fut l'instigateur de ce mal.

(1) Voir N. Soederblom, *La vie future d'après le mazdéisme*, Angers, 1901, p. 91-92.

Digitized by Google

Quoi qu'il en soit de cette explication ou de toute autre, il est certain qu'à un moment de sa vie, ou à un stade de sa pensée, Origène a fait nettement du démon l'agent du jugement particulier. L'autorité de son nom, jointe à l'action permanente des causes qui l'avaient lui-même influencé, allait assurer à cette démonologie un large crédit dans les temps postérieurs.

II

Il était naturel que la théologie grecque ressentît en premier lieu et le plus fortement l'influence d'Origène. C'est ce qui ne manqua pas d'arriver.

Dans sa vie de saint Antoine, saint Athanase rapporte deux visions de l'illustre solitaire qui se réfèrent au même ordre d'idées. « Un jour, étant sur le point de manger, il se leva pour la prière, vers la neuvième heure. Il se sentit alors ravi en esprit et, chose étrange, alors qu'il était debout, il se vit comme sorti de lui-même et conduit par des guides à travers les airs. Mais là se tenaient des personnages cruels et redoutables (πικροὺς καὶ δεινούς τινας) qui voulaient l'empêcher de passer. Les guides de s'y opposer, mais les autres de prétendre que c'était leur sujet. En conséquence, ils s'apprêtaient à lui demander compte de sa conduite depuis sa naissance. A quoi les guides d'Antoine mirent obstacle en disant : « Les fautes qu'il a commises depuis sa naissance ont été effacées par le Seigneur ; quant au temps qui à suivi sa profession monastique et sa consécration à Dieu, vous pouvez lui en demander compte. » Alors ils se mirent à l'accuser, mais sans preuves : en suite de quoi la voie devint libre et sans obstacle devant lui. »

Ce récit est-il autre chose, avec en plus l'introduction des bons anges, qu'une application dramatisée de l'eschatologie origéniste au cas personnel de saint Antoine ? Le pieux solitaire le comprit si bien qu'après avoir retrouvé ses sens, il en oublia de manger et passa tout le reste du jour et la nuit entière à gémir et à prier. « Car, ajoute son biographe, il était étonné de voir le nombre de nos adversaires et au prix de quels dangers doit se faire pour chacun la traversée de l'atmosphère. Il se souvenait de la parole de l'Apôtre (*Eph.*, II, 2) sur « le prince de la

Digitized by Google

puissance de l'air ». En effet, la puissance de l'ennemi se manifeste en ceci qu'il a le pouvoir de combattre et, si possible, d'arrêter ceux qui passent (1). »

Une autre fois encore, il fut donné à saint Antoine d'avoir la révélation de cette puissance.

« Comme il avait eu avec quelques-uns de ses visiteurs un entretien sur l'état et le séjour de l'âme après cette vie, la nuit suivante il se sentit appelé d'en haut par une voix qui disait : « Antoine, lève-toi, sors et regarde. » Il sortit donc... et, levant les yeux, il aperçut un sorte de géant difforme et redoutable, dont la tête atteignait les nues, et des personnages qui montaient comme s'ils eussent des ailes. Le géant étendait les mains et en captait quelques-uns, tandis que les autres le survolaient et, une fois passés, s'élevaient sans plus d'entraves. Sur quoi celui-ci grinçait des dents, au lieu que la chute des autres le remplissait de joie. »

La vision nous semble assez claire; pourtant saint Athanase éprouve le besoin d'en rapporter une explication détaillée. « Aussitôt, poursuit-il, Antoine entendit une voix lui dire : « Comprends ce que tu as vu. » Et son intelligence s'étant ouverte, il comprit que c'était là le passage des âmes. Le géant était l'ennemi, qui jalouse les fidèles. Ceux qui sont ses sujets, il s'en empare et les empêche de passer. Quant à ceux qui ne lui ont pas obéi, il ne peut pas les saisir et ils passent outre (2) ». Ici l'image est un peu autre et, prise à la lettre, semble tout d'abord indiquer un adversaire plutôt physique. Mais déjà le dernier trait en fait ressortir le caractère moral. Du reste, cette image doit évidemment être rapprochée de la précédente et commentée par elle. Les deux traduisent la préoccupation chrétienne de l'autre vie et s'accordent à faire trancher par le démon le sort de l'âme au seuil de l'éternité.

Avec moins d'abondance mais plus de précision la même idée se retrouve chez saint Basile (3). « Le moribond, sachant qu'il n'y a pour lui qu'un seul sauveur et libérateur, s'écrie : *En toi*

(1) Athan., *Vita s. Antonii*, 65. — *P. G.*, t. XXVI, col. 933-936.

(2) *Ibid.*, 66, col. 937. Voir également ce récit dans Pallad., *Hist. laus.*, 27. — *P. G.*, t. XXXIV, col. 1076.

(3) Basil., *In Ps.* VII, 2. — *P. G.*, t. XXIX, col. 232-233.

Digitized by Google

j'ai mis mon espérance, *sauve-moi* de ma faiblesse *et arrache-moi* à la captivité. Car je pense que les vaillants athlètes de Dieu, après avoir soutenu le bon combat tout le cours de leur existence contre les ennemis invisibles et échappé à toutes les embûches, quand ils arrivent à la fin de la vie, sont examinés par le prince de ce monde (ἐρευνῶνται ὑπὸ τοῦ ἄρχοντος τοῦ αἰῶνος). S'ils se trouvent, à la suite de la bataille, avoir encore quelques blessures, taches ou restes du péché, ils sont retenus par lui. Que s'ils sont, au contraire, sains et immaculés, ces héros invaincus restent libres et sont admis par le Christ au lieu du repos. Le Psalmiste prie donc pour la vie présente et pour la vie future. *Sauve-moi*, dit-il, ici *de ceux qui me persécutent* et *délivre-moi* là-bas, au moment de l'examen (ἐκεῖ ἐν τῷ καιρῷ τῆς ἐρεύνης), *de peur qu'il n'emporte mon âme comme un lion*. C'est ce qu'on peut apprendre du Seigneur lui-même, qui disait à la veille de sa passion : *Le prince de ce monde vient et il n'aura rien en moi*. Lui qui n'avait pas commis de péché disait qu'il n'avait rien. Quant à l'homme, il lui suffit de pouvoir dire : Le prince de ce monde vient et il n'aura rien en moi qu'un petit nombre de petites choses. » Où l'on voit que saint Basile, s'il ne veut admettre au ciel les âmes, même des meilleurs, qu'après une investigation sévère, n'est pas moins net pour confier à Satan le soin de l'accomplir.

Son illustre contemporain et ami saint Éphrem reprend, pour en décrire les modalités, les vives couleurs de saint Antoine.

« Tandis que le mourant nous adresse ses dernières paroles, tout à coup sa langue s'embarrasse, ses yeux se troublent, sa bouche se tait, sa voix se paralyse, lorsque les troupes du Seigneur sont arrivées, lorsque ses armées effrayantes l'envahissent, lorsque les huissiers divins invitent l'âme à déguerpir du corps, lorsque l'inexorable s'empare de nous pour nous traîner au tribunal... Alors les anges prennent l'âme et s'en vont à travers les airs. Là se tiennent les principautés, les puissances et les chefs des troupes adverses qui commandent au monde, accusateurs sans pitié, agents rigoureux d'un fisc implacable, comme autant de censeurs qui attendent l'âme dans les airs, prêts à demander des comptes, à tout examiner, brandissant leurs créances, c'est-à-dire nos péchés : ceux de la jeunesse et de la

Digitized by Google

vieillesse, ceux qui furent volontaires et ceux qui ne le furent pas, ceux qui furent commis par actions et ceux qui le furent par paroles ou par pensées. Grande alors est la crainte de la pauvre âme, inexprimable son angoisse, quand elle se voit aux prises avec ces myriades d'ennemis, qui l'arrêtent, la bousculent, l'accusent, l'empêchant d'habiter dans la lumière, d'entrer dans la région des vivants. Mais les saints anges prennent l'âme et l'emmènent avec eux (1). » Des théologiens modernes ont très justement cité ce témoignage à l'appui de la thèse du jugement particulier, mais sans paraître faire la moindre attention à l'archaïsme si marqué dont il procède (2).

Un demi-siècle plus tard, le canevas de saint Éphrem prend, sous la plume de saint Cyrille d'Alexandrie, les proportions d'une scène dramatique (3).

« Quelle crainte, quelle terreur, quelle lutte et quelle angoisse l'âme est appelée à voir une fois séparée du corps ! Car nous rencontrons alors, d'une part, les armées et les puissances célestes ; de l'autre, les puissances adverses, les princes des ténèbres, les maîtres impies du monde, les douaniers, les inspecteurs et les vérificateurs de nos actes qui occupent l'air (οἱ τελωνάρχαι καὶ λογοθέταὶ καὶ πραχτοψηφισταὶ τοῦ αέρος), et avec eux le diable homicide préposé au royaume du mal... Il nous tend des embûches comme le lion dans son antre. C'est le grand dragon, l'apostat, l'Hadès qui ouvre sa gueule. Parce qu'il préside à l'empire des ténèbres, il détient la puissance et, d'une certaine façon, le jugement de la mort ; il arrête l'âme pour lui opposer et reprocher toutes ses fautes ou défaillances, en actes et en paroles, conscientes ou inconscientes ; il scrute toute notre conduite depuis la jeunesse jusqu'au jour de notre fin. Quelle n'est pas la crainte et la frayeur de l'âme au jour où elle se voit en présence de ces êtres redoutables et farouches, de ces démons impitoyables et cruels qui l'assaillent comme de noirs Éthio-

(1) Ephrem, *Serm. de sec. adventu et iudicio*, dans *Opera omnia*, éd. Assemani, série grecque, t. III, Rome, 1746, p. 275-276.

(2) J. Katschthaler, *Eschatologia*, Ratisbonne, 1888, p. 46, après C. Mazzella, *De Deo creante*, Rome, 4e édition, 1896, p. 989-990.

(3) Ce texte de saint Cyrille est résumé dans M. Jugie, *loc. cit.*, p. 18-19. Mais l'auteur le donne comme la plus ancienne attestation de la « doctrine des télonies ». On a vu qu'elle remonte beaucoup plus haut.

Digitized by Google

piens (1), dont le seul aspect est plus effrayant que tous les supplices ! En les voyant elle s'agite et se trouble, elle est prise de douleur et recule pour s'enfuir auprès des anges de Dieu.

« Ceux-ci prennent donc l'âme et l'enlèvent dans les airs. Mais elle y trouve un cordon douanier qui lui barre le chemin, qui saisit et arrête les âmes au passage. Chaque bureau est affecté à une espèce de péché. Ici les péchés de la langue et de la bouche : mensonges, serments et parjures, paroles inutiles et vaines plaisanteries, libations immodérées de vin, rires excessifs et déplacés, baisers immodestes, chants impudiques. Mais les anges saints qui conduisent l'âme font valoir à leur tour tout ce que notre bouche et notre langue ont prononcé de bonnes paroles : prières, actions de grâces, psaumes, hymnes et cantiques spirituels, leçons de l'Écriture, en un mot tout ce que nous avons offert à Dieu par la bouche et la langue.

« Un second bureau s'occupe de la vue, avec tout ce qui regarde les spectacles indécents, les regards inutiles et désordonnés, les coups d'œil trompeurs. Le troisième est celui de l'ouïe et de tout ce que les esprits impurs reçoivent par ce sens ; le quatrième est celui de l'odorat, chargé de toutes les sensations obtenues par ces odeurs ou essences parfumées qui ne conviennent qu'aux actrices et aux prostituées ; le cinquième veille à tous les péchés et désordres dûs au contact des mains. D'autres bureaux enfin enquêtent sur l'envie et la jalousie, la vanité et l'orgueil, la malveillance et la colère, les accès d'humeur et de rage, les fornications, les adultères, les masturbations, les homicides et les sortilèges, en résumé sur toutes les autres actions mauvaises dont le détail ne serait pas à sa place ici et que je réserve pour un autre moment (2). Bref, chaque maladie de l'âme, chaque espèce de péché a ses inspecteurs et ses comptables spéciaux.

«Quand donc l'âme voit tout cela et plus encore, quelle ne doit pas être sa crainte, sa frayeur et son angoisse, jusqu'à ce que soit portée la sentence qui lui assure un non-lieu ! C'est une

(1) Trait de couleur locale. « On voit que saint Cyrille parle en Égypte », remarque le P. Jugie, p. 18, n. 2.

(2) Cet « autre moment » est-il jamais venu ? En tout cas, il n'en reste pas de trace dans l'œuvre oratoire de saint Cyrille.

Digitized by Google

heure pleine de douleurs, de gémissements et de dangers, et qui la laisse inquiète jusqu'à l'issue des événements. En effet, les puissances divines sont là et aussi la face des esprits impurs. Celles-là mettent en avant ses bonnes œuvres par paroles et actions, pensées et intentions. L'âme se tient au milieu, tremblante et craintive, jusqu'à ce que, d'après ses actes et ses paroles, elle soit condamnée et écrouée ou bien justifiée et élargie. Car les péchés de chacun sont des chaînes qui le lient. Que si elle en est jugée digne, à raison de sa vie pieuse et de sa conduite conforme à la volonté de Dieu, les anges la prennent et elle s'avance désormais en toute sécurité, ayant pour compagnes les saintes puissances (1) ».

On ne peut douter que ce long morceau ne soit une description du jugement particulier, ni que le sort de l'âme s'y débatte tout entier entre les anges et les démons. Il est d'ailleurs bien certain que les uns et les autres ne peuvent être ici que les agents de la justice divine ; mais il ne l'est pas moins que, dans la pensée de saint Cyrille, le souverain juge s'efface derrière les subalternes et leur laisse, en apparence, la plus entière autonomie.

Ce développement semble avoir joui d'un grand prestige dans la littérature postérieure. On le retrouve résumé dans un sermon de saint Anastase le Sinaïte : sans doute il n'y est plus question des bureaux où sont inventoriées nos diverses catégories de fautes, mais bien toujours de ces πικροὶ κατήγοροι qui nous attendent dans les airs, de ces δεινοὶ τελῶναι καὶ λογοθέται καὶ φορολόγοι qui s'apprêtent à nous demander compte de nos péchés (2). De son côté, saint Jean Damascène en a inséré d'importants extraits, sous le nom même du patriarche d'Alexandrie, dans la vaste compilation de ses *Sacra parallela* (3).

En plus de sa fortune littéraire et oratoire, la « doctrine des télonies » a reçu la consécration liturgique. Le P. Jugie emprunte à la *Dogmatique orthodoxe* de Macaire ce texte de l'office pour les agonisants : « Voici que la tourbe des esprits mauvais est là présente ; ils tiennent en mains les factures de mes péchés

(1) Cyrill. Alex., *Hom.*, XIV. — *P. G.*, t. LXXVII, col. 1073-1076.
(2) Anast. Sin., *Sermo in defunctos*. — *P. G.*, t. LXXXIX, col. 1200.
(3) Ioan. Damasc., *Sacra parallela*, Litt. M, t. 4. — *P. G.*, t. XCVI, col. 156.

Digitized by Google

et réclament impudemment ma pauvre âme, en poussant des cris effroyables. » Et encore : « Ayez pitié de moi, saints anges du Dieu tout-puissant, et délivrez-moi de toutes les télonies mauvaises. » De même dans une prière à l'ange gardien : « Toute ma vie s'est passée dans une grande futilité. Me voici près de ma fin. Je vous supplie, ange gardien, soyez mon défenseur, mon invincible protecteur, lorsque je trouverai les télonies du cruel dominateur de ce monde (1). »

Parfois les πικροὶ φορολόγοι figurent même au jugement général. Tel est, semble-t-il, le cas, autant que la poésie soit susceptible de précisions théologiques, dans cette cantilène de l'empereur Léon le Sage où l'on peut voir une certaine anticipation de notre *Dies irae* (2). Mais on était plutôt d'accord, en général, pour restreindre leur rôle au jugement particulier. Ainsi s'en explique un auteur du xve siècle, Joseph Bryennios. « Les impitoyables douaniers que sont les esprits de malice, dit-il, ne font leur office qu'en l'absence du Juge; mais, quand celui-ci paraîtra, on les verra se tenir cois et trembler (3). »

Si ce thème a séduit l'imagination des théologiens, à plus forte raison devait-il hanter celle des mystiques. Voici, par exemple, l'histoire du moine Étienne, telle que la raconte saint Jean Climaque. Ce saint personnage avait passé toute sa vie dans la pénitence et la prière, mais sans être pour autant dispensé des affres de la lutte suprême.

« La veille de sa mort, il eut un ravissement et on le vit, les yeux grand ouverts, regarder à droite et à gauche de son lit. Comme si quelqu'un lui demandait des comptes, il répondait, de manière à être entendu par toute l'assistance, tantôt : « Oui, j'ai bien fait cela, mais j'ai jeûné tant de temps pour le réparer », tantôt au contraire : « Non, vous mentez, je n'ai pas fait cela », et encore : « Oui, ceci est vrai, mais je l'ai pleuré et compensé par de loyaux services », ou bien : « Non, vous m'accusez à faux ». D'autres fois, il lui arrivait de dire : « Oui, c'est bien vrai,

(1) Jugie, *loc. cit.*, p. 19, d'après Macaire, *Théologie dogmatique orthodoxe*, traduite par un Russe, t. II, Paris, 1860, p. 637-638.

(2) Leo Sap., *Cantic. compunct.*, 29-30. — *P. G.*, t. CVII, col. 310 :

... πρὶν οἱ πικροὶ φορολόγοι
Ζητήσουσί μου τὰς πράξεις.

(3) Jugie, *ibid.*

Digitized by Google

et je n'ai rien à répondre sur ce point; mais il reste la miséricorde de Dieu. » C'était, en vérité, un spectacle effrayant et terrible que celui de ce jugement invisible et implacable. Le plus horrible était de le voir accusé de ce qu'il n'avait pas fait. Miséricorde! Ce solitaire, cet anachorète avouait n'avoir rien à dire contre certains griefs, alors qu'il avait mené pendant quarante ans une vie de moine dans les larmes. Hélas! hélas! qu'en sera-t-il de moi quand s'appliquera cette parole d'Ézéchiel [VII, 8] : *Dans l'état où je te trouverai je te jugerai, dit le Seigneur* » (1).

Cette dernière parole est la seule allusion à une intervention de la justice divine : tout le reste du temps, le jugement de l'âme et la discussion de ses responsabilités se fait par le démon. Il n'est question de Dieu que pour le recours en grâce. Telle était aussi, au rapport de son biographe Léonce de Naples, la forme que prenaient les méditations du saint patriarche d'Alexandrie Jean l'Aumônier († 616) (2).

> Multum de memoria mortis et exitu animae disputabat semper ille beatus... Propter quod et dicebat... : Quo modo angelis venientibus et properantibus turbatur tunc anima, si inventa non fuerit praeparata!... Et iterum dicebat tamquam de semetipso : Quomodo, humilis Ioannes, transire poteris bestias arundineti (*Ps.* LXVII, 31) quando obviabunt tibi exactores? Vae! Qualis timor et tremor obtinet animam tunc rationem ponentem tantis exquisitoribus tam amaris et immisericordibus!

Suit un tableau qui rappelle de loin celui de saint Cyrille et dont les éléments seraient empruntés à une vision de saint Siméon Stylite.

> Etenim sanctus iste in memoria semper retinebat quod sancto Simoni, qui in columnis stetit, per revelationem factum est notum. Quia, ut ait, exeunte anima e corpore, obviant ei, cum ascenderit a terra in caelum, chori daemonum, singuli in proprio ordine. Obviat ei chorus daemoniorum superbiae, investigat eam si habeat opera eorum. Obviat chorus spirituum detractionis, aspiciunt si quando oblocuta sit et paenitentiam non egerit. Obviant iterum superius daemones fornicationis, scru-

(1) Ioan. Clim., *Scala parad.*, VII. — *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 812.

(2) Leont. Neap., *Vita s. Joannis Eleem.*, 40. — *P. G.*, t. XCIII, col. 1650-1651.

Digitized by Google

tantur si recognoscant in ea voluptates suas. Et quando a terra usque ad caelum misera anima positura rationem pervenerit, seorsum ab ea sancti angeli stabunt et non adiuvabunt eam nisi bonitates suae (1).

D'accord avec saint Antoine, saint Cyrille d'Alexandrie présensentait les anges comme les avocats bénévoles du défunt. Ici, au contraire, ils se tiennent à l'écart et l'âme ne peut compter que sur ses bonnes œuvres Mais Philippe le Solitaire revient au vieux thème du débat entre les bons et les mauvais anges (2).

Ces légères divergences se fondent dans l'harmonie de l'ensemble et il reste que ces divers témoins de l'ancienne tradition orientale, à la suite d'Origène et sans doute sur ses traces, ont régulièrement attribué au démon, non pas l'exécution seulement, mais l'exercice même du jugement particulier.

III

Sans être complètement étrangère à l'Occident, cette conception de l'eschatologie individuelle semble y avoir une moindre extension et s'exprimer avec un plus grand souci des nuances imposées par la théologie du cas (3).

Tout au plus peut-on en trouver une indication dans cette déclaration doctrinale que Philastrius oppose aux partisans de la métempsycose.

Ignorantès quod anima hominis, cum exierit de saeculo, sive bona sive mala, id est pia atque impia, ab angelo ducitur in locum statutum, ut in futurum percipiat iuxta quod gessit in hoc saeculo constituta (4).

Sans doute il n'est pas directement question ici de jugement divin; mais ne faut-il pas le supposer à l'état implicite, du moment qu'il s'agit d'un lieu déjà « déterminé » (*in locum statutum*)? Générale ou précise, prochaine ou lointaine — et il semble

(1) Les éditeurs ont déjà observé que cette vision manque dans la vie du saint Stylite. *Ibid.*, n. 85, col. 1667. Ne serait-elle pas plutôt une version modifiée de celle que nous avons trouvée chez saint Antoine ?

(2) Philipp. solit., *Dioptra*, IV, 20. — *P. G.*, t. CXXVII, col. 872-874.

(3) Le P. Jugie ne la cherche jamais que chez les Orientaux.

(4) Philastr., *Liber de haer.*, 124. — *P. L.*, t. XII, col. 1249.

Digitized by Google

bien que l'évêque de Brescia la conçoive moins comme une solution individuelle que comme l'application d'une loi providentielle établie d'avance — cette détermination ne peut être l'œuvre que de Dieu. En réalité, l' « ange » n'a pour rôle que de conduire les âmes au lieu qui leur est fixé, c'est-à-dire d'assurer l'exécution d'une décision dont l'origine n'est pas formellement indiquée, mais dont rien n'indique non plus qu'il soit lui-même l'auteur.

Pour saint Augustin également, le diable est d'abord un agent exécutif, *supplicii exactor* (1). Mais l'évêque d'Hippone lui accorde aussi le rôle d'accusateur devant le divin juge.

> Cum magno calumnioso habemus negotium ... Gaudeamus tamen quia talis est iudex qui falli ab accusatore nostro non potest (2).

D'autres fois il semble même lui supposer une sorte de droit d'*embargo* sur l'âme du pécheur. C'est ce qui ressort de l'insistance avec laquelle Augustin commente la parole du Christ : *Venit princeps huius mundi et in me non habet quidquam* (JEAN, XIV, 30), en relevant que lui seul a pu se présenter ainsi devant Satan les mains libres : *In ipso solo nihil invenit diabolus* (3). N'est-ce pas dire équivalemment qu'il trouve quelque chose dans tous les autres et laisser entendre, par conséquent, qu'il est admis à le chercher ?

Il arrive d'ailleurs que ces deux aspects se rejoignent jusqu'à se confondre et que le démon apparaisse tout à la fois comme l'accusateur qui sollicite la justice de Dieu et comme le bailli qui la précède. C'est le cas du célèbre passage des *Confessions* où, après avoir raconté la mort de sa mère, Augustin prie pour le repos de son âme. Le démon y est d'abord présenté comme l'adversaire qui tient un compte rigoureux de nos péchés pour nous les opposer un jour : *Hostis computans delicta nostra et quaerens quid obiciat.* Mais l'auteur de rappeler que quelqu'un au moins se dérobe à ses prises, savoir le Christ : *nihil inveniens in illo in quo vincimus.* C'est justement derrière les mérites de sa mort rédemp-

(1) AUG., *In Ps. CXLVII*, 8. — *P. L.*, t. XXXVII, col. 1850.

(2) *Serm.* XCI, 4. — *P. L.*, t. XXXVIII, col. 568.

(3) *Serm.* CLXX, 4 ; *ibid.*, col. 929. Cf. *In Ioan.*, tract. LXXIX, 2 et XCV, 4. — *P. L.*, t. XXXV, col. 1838 et 1872-1873.

Digitized by Google

trice que Monique voulut s'abriter. Il ne reste plus qu'à écarter d'elle l'adversaire, et c'est dans ce sens que son fils prie Dieu pour elle.

> Nemo a protectione tua disrumpat eam; non se interponat nec vi nec insidiis leo et draco. Neque enim respondebit illa nihil se debere, ne convincatur et obtineatur ab accusatore callido; sed respondebit dimissa debita sua ab eo cui nemo reddet quod pro nobis non debens reddidit (1).

On ne voit pas clairement, d'après ce texte, qui interroge, ni à qui, par conséquent, s'adressent les réponses. Mais l'ensemble du développement porte à croire que c'est le démon. N'a-t-il pas qualité pour s'interposer entre Dieu et l'âme, de manière à la retenir si elle se trouve débitrice envers lui? Par habitude littéraire il est encore appelé « accusateur »; mais déjà ses fonctions dépassent de beaucoup ce titre, puisqu'elles vont jusqu'au droit de demander à l'âme ses comptes et d'en exiger le règlement. Il ne faut d'ailleurs pas oublier que le contexte immédiat parle de jugement divin. *Ne intres cum ea in iudicium*, supplie Augustin, mais sans dire si cette action de Dieu est médiate ou immédiate, c'est-à dire comment elle se concilie avec celle du démon. Pour autant qu'il avait des idées claires là-dessus, peut-être pourrait-on dire qu'il lui reconnaît une sorte de juridiction déléguée, qui atteint l'établissement même de la peine non moins que son accomplissement. Et si l'évêque d'Hippone n'affirme pas expressément que cette intervention est une loi générale, n'est-ce pas ce qu'il faut nécessairement conclure dès lors que la sainte âme de Monique elle-même ne saurait s'en exempter? On prendra garde, au demeurant, qu'à la même époque saint Jérôme traduisait et glosait sans la moindre restriction les homélies d'Origène, où la compétence du démon pour le jugement des âmes est formellement reconnue.

Ce que saint Augustin indique à mots couverts, un de ses disciples, saint Césaire d'Arles, l'enseigne *ex professo*. Il admet tout d'abord sans hésiter le contrôle — d'ailleurs impuissant — du démon sur l'âme du Christ : contrôle qu'il lit, non seulement dans le texte classique de saint Jean (XIV, 30), mais, suivant

(1) *Confess.*, IX, 12, 36. — *P. L.*, t. XXXII, col. 778-779.

Digitized by Google

l'interprétation allégorique d'Origène, dans le précédent figuratif de Jacob, dont les bagages furent vainement fouillés par son beau-père Laban (*Gen.*, XXXI, 23-35). Puis il ajoute que ces faits représentent ce qui doit nous arriver à notre tour et il souhaite que le résultat soit aussi favorable.

> Concedat nobis divina misericordia ut etiam in nobis nihil de suis operibus noster adversarius recognoscat. Si enim de suo nihil invenerit, tenere nos vel revocare ab aeterna vita non poterit (1).

On voit que l'évêque d'Arles concède au démon le droit d'examiner les âmes, droit qui entraîne comme conséquence normale celui de se les adjuger quand il y trouve la marque de ses œuvres. Sans aller jusque-là, d'autres lui conservent à tout le moins le rôle d'accusateur. Ainsi le commentaire du livre des Rois attribué à saint Grégoire-le-Grand.

> Quis enim iam fidelis nesciat quia culpas verborum, cogitationum et operum nostrorum colligant et ad accusationem nostram in adventu futuri iudicis servent (2)?

Il est vrai que ce principe est formulé dans la perspective du jugement dernier; mais, parce qu'il est d'une portée absolument générale, on peut et doit estimer, par analogie, qu'il vaut également pour le jugement qui suit la mort. Dans ses œuvres incontestées, saint Grégoire n'attribue pas, d'ordinaire, aux démons autre chose que le rôle d'exécuteurs des décrets divins. Leur puissance va seulement à faire le siège de l'âme pour la troubler au souvenir de ses fautes (*maligni quippe spiritus undique animam angustant, quando ei non solum operis verum etiam locutionis atque insuper cogitationis iniquitates replicant*), puis à l'enfermer avec eux dans l'enfer quand elle leur est livrée par Dieu. Il est curieux d'observer à ce propos que, dans le texte de saint Luc, XII, 58, l' « adversaire » n'est plus Satan comme chez Origène, mais bien la parole de Dieu qui nous dénonce à la justice quand nous l'avons méconnue.

(1) Caes. Arel., *inter opp.* Aug., *Serm.* XII, 4. — *P. L.*, t. XXXIX, col. 1763-1764.

(2) Greg. Magn., *In I Reg.*, V, 3, 11. — *P. L.*, t. LXXIX, col. 343. Cf. *Moral.*, II, 9, 5. — *P. L.*, t. LXXV, col. 563 : « Die et nocte accusare non desinit. »

Digitized by Google

Ex sermone Domini contempto reus peccator tenebitur in examine iudicis, quem iudex exactori tradit, quia hunc maligno spiritui ad ultionem trahere permittit (1).

Mais un peu plus loin il appert que le démon doit inspecter nos âmes, à la mort, comme il le fit pour celle du Christ.

Unde curandum nobis est et cum magnis quotidie fletibus cogitandum quam rabidus, quam terribilis, sua in nobis opera requirens, in die nostri exitus princeps huius mundi veniat, si etiam ad Deum carne morientem venit et in illo aliquid quaesivit in quo invenire nihil potuit. Quid itaque nos miseri dicturi, quid acturi sumus, qui innumera mala commisimus? Quid requirenti adversario et multa sua in nobis invenienti dicemus (2) ?

De cette doctrine grégorienne saint Isidore de Séville semble avoir surtout retenu la première partie. Le démon n'apparaît guère chez lui que comme un agent d'exécution.

Nam incentor diabolus eos quos viventes accendit ad vitia subito morientes pertrahere nititur ad tormenta..... Pravos autem homines apostatae angeli excipiunt morientes, ut eis sint ipsi tortores in poenis qui fuerunt suasores in vitiis (3).

Mais d'autres ont fait bon accueil à la théorie de la révision des âmes par le démon. Témoin l'anecdote, conservée par Bède, du chevalier impénitent qui raconte comment les anges lui montrèrent d'abord la mince liste de ses bonnes actions.

Intraverunt domum hanc duo pulcherrimi iuvenes et resederunt circa me, unus ad caput et unus ad pedes. Protulitque unus libellum perpulchrum sed vehementer modicum ac mihi ad legendum dedit, in quo omnia quae unquam bona feceram intuens scripta reperi, et haec erant nimium pauca et modica. Receperunt codicem neque aliquid mihi dicebant.

Puis ce sont les démons qui lui exhibent l'énorme rouleau de ses péchés.

(1) *In Evang.*, hom. XXXIX, 4-5. — *P. L.*, t. LXXVI, col. 1296-1297.

(2) *Ibid.*, 8-9, col. 1299.

(3) Isidor. Hisp., *Sent.*, III, 62, 4 et 11. — *P. L.*, t. LXXXIII, col. 736-738 A côté figure le jugement divin : « Nec aliquis potest de Dei esse securus iudicio. » *Ibid.*, 9.

Digitized by Google

Tum subito supervenit exercitus malignorum et horridorum vultu spirituum, domumque hanc et exterius obsedit et intus maxima ex parte residens implevit. Tum ille qui et obscuritate tenebrosae faciei et primatu sedis maior esse videbatur eorum, proferens codicem horrendae visionis et magnitudinis enormis et ponderis paene importabilis, iussit uni ex satellitibus suis mihi ad legendum deferre. Quem cum legissem, inveni omnia scelera, non solum quae opere vel verbo sed etiam quae tenuissima cogitatione peccavi, manifestissime in eo tetris esse descripta litteris.

Le résultat d'une pareille confrontation ne saurait être douteux. Mais c'est encore le chef des démons qui en tire la conclusion et déboute les bons anges qui semblent encore s'obstiner dans une espérance sans motif.

Dicebatque ad illos qui mihi adsederant viros albatos et praeclaros : «Quid hic sedetis, scientes certissime quia noster est iste? » Responderunt : « Verum dicitis; accipite et in cumulum damnationis vestrae ducite. »

C'est évidemment la scène du jugement particulier qui est ici décrite. Elle a lieu, suivant la conception actuelle, dans la chambre même du défunt; mais n'est-il pas curieux que tout s'y passe entre les anges et les démons?

On dirait que Bède lui-même n'a pas échappé à une impression d'anomalie. Car, après avoir raconté cette histoire *simpliciter ob salutem legentium*, assure-t-il, et telle qu'il l'avait recueillie du vénérable abbé Anthelme, il éprouve le besoin de la commenter en théologien —il faudrait presque dire rectifier — de manière à rappeler que les esprits angéliques ne sauraient être ici que les instruments du souverain juge.

Quod autem codices diversos per bonos sive malos spiritus sibi vidit offerri, ob id superna dispensatione factum est ut meminerimus facta et cogitationes nostras non in ventum diffluere sed ad examen summi Iudicis cuncta servari, et sive per amicos angelos in fine nobis ostendenda sive per hostes (1).

Tout à côté, Bède rapporte encore le cas d'un moine relâché, qui se voit conduit au bord de l'enfer et fait à ses frères, quand ceux-ci l'exhortent à la pénitence, cette réponse de désespoir :

(1) Bed., *Hist. eccl.*, V, 13. — *P. L.*, t. XCV, col. 253-254.

Digitized by Google

Non est mihi modo tempus vitam mutandi, cum ipse viderim iudicium meum iam esse completum (1)

Évidemment deux représentations du jugement particulier se juxtaposent dans cette page de l'historien anglais : l'une théologique, celle de l'auteur, qui le réserve à Dieu ; l'autre populaire, qui ne voit pas d'inconvénient à le faire accomplir par le démon. Comme la première fut de bonne heure relativement ferme en Occident, la seconde n'y apparaît qu'à titre accessoire, et moins, semble-t-il, pour constituer une doctrine que pour animer la scène abstraite du jugement, sans guère dépasser, en somme, ce que les prédicateurs modernes se permettent encore couramment en ce genre de littérature. Elle tient, au contraire, une beaucoup plus grande place et présente un relief plus saillant dans la patristique grecque, où l'on sait par ailleurs que la notion du jugement particulier fut particulièrement flottante et effacée. Le plus incontestable avantage qu'offre l'étude de ce petit courant latéral est de fournir un indice complémentaire pour mesurer la perfection relative de la théologie des fins dernières dans les deux Églises.

Sous une forme ou sous une autre, il reste, au surplus, que le problème de l'eschatologie individuelle a enrichi la démonologie des Pères d'un chapitre spécial, aux traits plus ou moins poussés mais au dessin toujours reconnaissable, où l'on voit le prince des ténèbres apurer par lui-même ou par ses préposés les comptes spirituels des défunts et procéder à la première discrimination de leurs âmes (2). Assurément il ne saurait être question pour lui que d'un pouvoir délégué ; cependant n'est-il pas significatif que l'on fût alors préoccupé de lui en garantir l'exercice ? Et l'on peut dire encore avec raison que tout cela n'était qu'une manière plus vivante d'affirmer le jugement qui attend l'homme après la mort. Mais l'intérêt du cas, pour l'historien, consiste précisément dans le fait que cette croyance éminemment religieuse et chrétienne se soit traduite en peintures d'une couleur locale aussi déterminée, dont la théologie moderne a perdu certainement le goût et probablement le souvenir (3).

(1) *Ibid.*, V, 14; col. 254.

(2) « Conception un peu enfantine du jugement particulier », ne peut s'empêcher d'écrire le P. Jugie, p. 20.

(3) Ceci n'est vrai que de l'Occident. L'Orient, au contraire, a gardé le con-

Digitized by Google

D'autant que parfois la cause seconde y fait pratiquement oublier la cause première. On ne donnerait pas à ces témoignages toute leur valeur si l'on ne se rappelait que, chez les Grecs surtout, les Pères qui insistent le plus sur l'action du démon au jugement particulier sont aussi les mêmes qui passent sous silence ou effleurent à peine celle de Dieu. Dans une conception qui nous paraît aujourd'hui tout juste admissible pour illustrer la foi en la justice divine, beaucoup autrefois trouvèrent, à n'en pas douter, un moyen d'en exprimer, sinon peut-être d'en découvrir, un des principaux aspects.

Jean RIVIÈRE.

act avec la vieille doctrine. Elle est adoptée dans le manuel très répandu de l'archimandrite russe Antoine († 1788), ouvrage traduit en grec en 1858, et Macaire de Moscou y tient comme à une « tradition apostolique ». Cependant l'évêque Sylvestre et le Grec Androutsos ont reproché à ces théologiens leur archaïsme et ne veulent retenir les « télonies » qu'à titre de figures. M. JUGIE, *loc. cit.*, p. 19-21.

Digitized by Google

IMMIXTIO ET CONSECRATIO

(*Suite*) (1).

VI

LIVRES LITURGIQUES CONTRAIRES A LA THÉORIE DE LA CONSÉCRATION PAR CONTACT

Quelque nombreux que soient les livres liturgiques favorables à la théorie amalarienne de la consécration par contact, ils ne forment qu'une classe particulière dans l'ensemble des ouvrages de même ordre. Pour apprécier l'importance relative de cette première catégorie, il ne suffirait pas d'énumérer les livres qui soutiennent, sur les effets de l'immixtion, une opinion directement contraire. Entre ces deux extrêmes, se place la foule innombrable des missels, ordinaires, pontificaux, qui ne se prononcent dans dans un sens ni dans l'autre.

Dans sa forme primitive, le sacramentaire Grégorien ne contenait pas l'office des Présanctifiés. Il passait directement des oraisons solennelles du vendredi saint aux cérémonies du lendemain. Cette disposition fut conservée, à travers tout le moyen âge, dans une foule de missels. L'énumération en serait infinie et sans intérêt. Les ecclésiastiques de l'empire franc qui se servaient du sacramentaire Grégorien, tel qu'il était en son premier état, le complétaient au moyen d'un recueil d'*Ordines*. Dans ce dernier livret, ils trouvaient notamment la description de la messe des Présanctifiés (2).

(1) *Cf. Revue des sciences religieuses*, II, 1922, p. 428-446; III, 1923, p. 24-61; 149-182; 283-304; 433-471.

(2) *Cf. Revue*, III, 1923, p. 32-33. Plus tard, les *Ordines* proprement dits furent remplacés par l'*Ordinarium*, lorsque les missels succédèrent aux sacramentaires. Le renvoi à l'*Ordinarium* figure parfois dans le missel, quand ce dernier ne donne pas la liturgie des Présanctifiés. *V-g.*, le *Cod. lat.* 1099 de la Bibliothèque nationale, missel du XIVe siècle, f. 82v, aussitôt après les oraisons du vendredi saint : « *Residuum officium huius diei et benedictionem cerei quere in Ordinario. Sabbato sancto, in vigilia Pasche...* »

Digitized by Google

Bientôt de nombreux copistes intercalèrent l'*Ordo* du vendredi saint dans leur sacramentaire. Quelques-uns accueillirent en même temps la glose d'Amalaire sur la « sanctification » du vin, ou composèrent une rubrique inspirée de la même croyance. D'autres se contentèrent de transcrire textuellement l'*Ordo*, sans marquer ce qu'ils pensaient des effets de l'immixtion. Tels les rédacteurs du sacramentaire de Ratold, au xe siècle, ou du *Codex S. Eligii* (1). Du xe au xvie siècle, les scribes s'en tinrent à cette simple disposition dans une multitude de sacramentaires et de missels. Avec le temps, les termes de la rubrique subirent diverses modifications, accidentelles ou volontaires. Mais sous la variété des formules, le fonds reste le même : le prêtre doit plonger dans le calice une parcelle de l'hostie consacrée et communier ensuite. Aucune glose, aucune parenthèse ne nous livre la moindre information sur le résultat de l'immixtion.

Il serait évidemment abusif de prétendre que les livres liturgiques ainsi rédigés supposent chez leurs auteurs une croyance contraire à celle qu'avait professée Amalaire. Une rubrique n'a pour objet que de guider l'action du célébrant. Elle n'est pas tenue de nous instruire sur les effets surnaturels des gestes accomplis ou des paroles prononcées. Un ecclésiastique, persuadé que le contact de l'hostie entraînait la consécration du vin, pouvait fort bien s'accommoder d'un missel où la description du mélange n'était suivie d'aucune glose explicative, telle que la formule « *Sanctificatur enim*, etc. » Omettre un semblable commentaire n'équivaut pas à nier la consécration du calice.

Dans certains cas néanmoins, cette interprétation négative apparaîtra fort vraisemblable. On a peut-être remarqué que nous n'avons pu citer aucun missel ou ordinaire authentiquement parisien, où s'exprimât, à propos de la liturgie des Présanctifiés, la croyance à la consécration par contact. Cependant, depuis la fin du xiie siècle, la messe des Présanctifiés, avec le rite de l'immixtion, est décrite dans quantité d'anciens livres liturgiques provenant des églises, séculières ou monastiques, de Paris et de la région parisienne. Aucun d'eux ne nous livre le moindre indice permettant de supposer qu'on ait tenu pour consacré le vin qu'avait touché l'hostie. N'est-ce pas un signe de l'accueil peu

(1) *Cf. Revue, l. c.*, p. 33.

Digitized by Google

favorable fait à la doctrine amalarienne? Peut-être faut-il reconnaître ici l'influence de l'Université de Paris. La théorie de la consécration par contact était implicitement condamnée, depuis le XIIe siècle, par l'enseignement courant des théologiens. Elle avait peu de chances de prospérer dans le voisinage immédiat du plus actif foyer d'études théologiques que possédât alors la chrétienté.

Voici, à titre d'exemple, comment s'exprime, au XIIe-XIIIe siècle, un missel de l'abbaye parisienne de Sainte-Geneviève :

> Corpus Domini more solito in tres partes dividit. Deinde dicat submissa voce : *Per omnia secula*, choro respondente : *Amen*. Ipsam unam partem in calicem mittit nichil decens (*sic*). *Pax Domini* non dicitur nec datur, nec *Agnus Dei* dicitur. Postquam domnus abbas communicaverit, incipiuntur vespere... (1).

On trouverait une rubrique analogue dans une foule d'autres livres d'origine voisine. Citons, par exemple, un groupe de missels, du XIIe au XVe siècle, de l'abbaye de Saint-Maur-des-Fossés (2); un missel de la Sorbonne, du XIIIe siècle (3) ; un missel de la nation de France, en l'Université de Paris, écrit vers l'an 1395 (4); un missel de la chapelle S. Louis, à Notre-Dame, de la fin du XIIIe siècle (5); un autre missel de Notre-Dame, de la fin du siècle suivant (6) ; une série de missels parisiens, du XIIIe au XVe siècle (7);

(1) Paris, Bibliothèque Sainte-Geneviève, *Cod.* 90, f. 100r-v. Ce missel est formé de plusieurs parties d'âge différent. Ici l'écriture est du XIIe-XIIIe siècle.

(2) Paris, Bibliothèque nationale, *Codd. lat.* 12054 (XIIe s.), f. 86r ; 12057 (XIIIe s.), f. 118v; 12058 (XIIIe s.), f. 71v ; 12060 (XIVe s.), f. 137v ; 12061 (XVe s.), 58r. — Bibliothèque Mazarine, *Cod.* 415 (de l'année 1407), non paginé.

(3) Paris, Bibl. nat., *Lat.* 1515, f. 126r.

(4) Bibl. Mazarine, *Cod.* 413, f. 90v.

(5) Bibl. nat., *Lat.* 8884, f. 121r.

(6) Bibl. Mazarine, *Cod.* 411, f. 160r.

(7) Bibl. nat., *Lat.* 9441 (XIIIe s.), f. 72r; *Lat.* 830 (XIVe s.), f. 110 v; *Lat.* 834 (XIVe s.), f. 88v ; *Lat.* 835 (XIVe s.), f. 96v. — Bibl. de l'Arsenal, *Cod.* 607 (XIVe s.), f. 87v ; *Cod.* 620 (XVe s.), f. 176r. — Bibl. Sainte-Geneviève, *Cod.* 97 (XIVe s.), f. 116v. — Bibl. Mazarine, *Cod.* 407 (fin XIVe s.), f. 115v.; *Cod.* 409 (vers l'année 1415), f. 194r.

Digitized by Google

plusieurs missels de Sainte-Geneviève (1) ou de Saint-Victor (2).

On peut rapprocher des livres parisiens ceux qui proviennent des provinces ecclésiastiques du nord ou du centre de la France. Mais ici l'absence de toute allusion à la consécration du vin n'aura pas toujours la même valeur indicative. Plusieurs des manuscrits que nous allons citer ont voisiné, dans leur église d'origine, avec des missels ou des ordinaires relevant nettement de la tradition amalarienne. Les uns et les autres ont servi simultanément dans le même milieu.

Un dénombrement complet multiplierait sans doute plusieurs fois la liste suivante :

Missel de Corbie, du XIe siècle (3); ordinaire d'Auxerre, de l'année 1397 (4); missels du même diocèse, du XIVe siècle (5); rituel de Châlons-sur-Marne, du XIVe siècle (6); missel de la même église, de la fin du siècle (7); missel de Compiègne, du XIIIe siècle (8); missels de l'abbaye de Saint-Corneille, dans la même ville (9); missel de l'abbaye de Vauclair, au diocèse de Laon, du XIIIe siècle (10); missel de Sens, du XIIIe siècle (11); ordinaire de Troyes, provenant de l'église de Saint-Pierre du XVIe siècle (12); missel du même diocèse, du XIIIe-XIVe siècles (13); missel de Langres, de la fin du XIIe siècle (14); missel de Chaumont, dans le même diocèse, du XIIIe siècle (15); recueil liturgique provenant

(1) Bibl. Sainte-Geneviève, *Cod.* 91 (XVe s.), f. 66v; *Cod.* 1259 (XVe s.), r. 101r.

(2) Bibl. nat, *Lat.* 14448 (XVe s.), f. 89r; *Lat.* 14455 (Ordinaire de Saint-Victor, XVe s.), f. 56v.

(3) Bibliothèque d'Amiens, *Cod.* 155, f. 51v.

(4) Bibl. de l'Arsenal, *Cod*, 215, f. 30r.

(5) Bibl. nat., *Lat.* 17316, f. 117v.; *Lat.* 1106, f. 171r.

(6) Bibl. nat., *Lat.* 10579, f. 74r.

(7) Bibl. nat., *Lat.* 840, f. 77r.

(8) *Ibid.*, *Lat.* 17308, f. 162r.

(9) *Ibid.*, *Lat.* 16823 (XIIIe s.), fol. 80v; *Lat.* 16824 (fin XIIIe), f. 145r; *Lat.* 16825 (XIVe s.), f. 115v.

(10) Bibl. de Laon, *Cod.* 232, f. 118v.

(11) Bibl. nat., *Lat.* 10502, f. 96v.

(12) Bibl. de Troyes, *Cod.* 833, f. 47v.

(13) *Ibid.*, *Cod.* 155, f. 108r.

(14) Fragment, à la suite du missel de Troyes cité à la note précédente, f. 185r.

(15) Bibl. nat., *Lat.* 9442, f. 163v.

Digitized by Google

de l'abbaye d'Origny, au diocèse d'Autun, du XIIIe siècle (1); missel de Saint-Louis de Poissy, du XIVe siècle (2); missel de Chartres, du début du XIVe siècle (3); pontifical de Poitiers, du Xe siècle (4); missels de la même Église, du XVe siècle (5); missel-pontifical de Luçon du XIVe siècle (6); recueil liturgique, composé au XIe siècle, en Normandie probablement (7); au siècle suivant, pontifical et bénédictionnaire rouennais (8); missel de l'abbaye du Bec, du XIIIe siècle (9); missels d'Évreux, du XIVe et XVe siècle (10), *etc.*

On trouverait le même genre de rubriques dans le midi de la France, comme le montrent les *Institutiones Massiliensis ecclesiæ*, rédigées au XIIIe siècle (11).

Il n'y aurait aucun intérêt à poursuivre ces sortes d'énumérations en deçà du XVe siècle, car, à cette date, l'absence de toute expression relative à la croyance amalarienne tend à devenir la règle commune. Mais, même pour les siècles antérieurs, il ne faut point, sur la foi des rubriques, établir de classification trop rigide. Rappelons en effet que plusieurs des noms que nous venons de rencontrer figurent également sur la liste que nous avons précédemment dressée des livres conformes à la théorie d'Amalaire : Saint-Corneille de Compiègne, Auxerre, Troyes, Rouen.

Sur le détail particulier que nous étudions ici, les livres liturgiques des abbayes bénédictines présentent les rédactions les plus variées. Nous en avons rencontré un assez grand nombre,

(1) Bibl. Sainte-Geneviève, *Cod.* 2614, f. 13v. Rubrique à peu près semblable dans un ordinaire monastique du XIIIe s., *Ibid.*, *Cod.* 2615, f. 73r.

(2) Bibl. de l'Arsenal, *Cod.* 608, f. 130v.

(3) Bibl nat., *Lat.* 17310, f. 119r.

(4) Bibl. de l'Arsenal, *Cod.* 227, f. 176r.

(5) Bibl. nat., *Lat.* 873, f. 101r; Bibl. Mazarine, *Cod.* 420, f. 116r.

(6) Bibl. nat., *Lat.* 8886.

(7) Bibl. de Rouen, *Cod.* 1385 (U. 107), f. 27r-v.

(8) Bibl. nat., *Nouv. acq. lat.* 306, f. 74v.

(9) Bibl. nat., *Lat* 1105, f. 76v.

(10) Bibl. nat., *Lat.* 15616 (XIVe s.), f. 102r; Bibl. de Rouen, *Cod.* 304, f. 80r. Cette rubrique passa dans le missel d'Évreux imprimé à Rouen en 1497, f. 74v.

(11) U. Chevalier, *Bibliothèque liturgique*, t. XIV, 1910, p. 79.

Digitized by Google

notamment dans la basse Germanie (1), qui prolongent jusqu'à la fin du moyen âge la tradition du liturgiste messin. D'autres, au contraire, sont demeurés hors de ce courant. Nous venons d'en trouver plusieurs dans les abbayes voisines de l'Université de Paris. Il en est de même, semble-t-il, des livres officiels de Cluny et de quelques autres centres monastiques importants. Le plus ancien coutumier de Cluny prescrit l'immixtion du vendredi saint, sans ajouter aucun commentaire :

> Tunc mittat hostiam in vino non consecrato, deinde communicant omnes (2).

Sur ce qu'on pouvait penser, dans les monastères clunisiens, du vin qu'avait touché l'hostie, ce texte ne nous dit rien. Mais les *Coutumes* d'Udalric et celles de Guillaume d'Hirschau, dans un passage que nous avons cité plus haut (3), laissent entendre que le vin dans lequel on trempe l'hostie, pour la communion des malades, ne cesse pas d'être du vin ordinaire. Il est naturel de supposer qu'on ne concevait pas autrement les effets de l'immixtion à la messe du vendredi saint.

On lit une rubrique analogne à celle du vieux coutumier de Cluny dans les *Consuetudines Sigeberti Abbatis*, compilation germanique du XIe s. (4) ; dans les *Coutumes* de Farfa, du commencement du XIe s. (5), et dans la *Disciplina Farfensis*, rédigée vers 1093 (6) ; dans les *Consuetudines* du monastère de Fructuaria, qui doivent reproduire d'assez près les usages de Saint-Bénigne de Dijon (7) ; dans celles de Vallombreuse (8), *etc.*

Les *Coutumes* d'Einsiedeln, au Xe-XIe siècle, ne sont pas moins laconiques :

(1) *Cf. Revue*, III, 1923, p. 162, 166-168.

(2) *Consuetudines Cluniacenses antiquiores*, éd. Br. Albers, *Consuetudines monasticae*, t. II, Mont-Cassin, 1905, p. 22. Texte semblable dans une autre rédaction des *Consuetudines*. *Ibid.*, p. 50.

(3) *Revue*, III, 1923, p. 461.

(4) Br. Albers. *op, cit.*, p. 99, c. 31. Cf. *Revue Bénédictine*, 1903, p. 420-433.

(5) *Consuetudines Farfenses*, éd. Br. Albers, *op. cit.*, t, I, Stuttgart et Vienne, 1900, p. 53.

(6) L. I, c. 3 ; *P. L.*, CL, 1202.

(7) *Consuetud. Fructuarienses*, L. I, c. 47 ; B. Albers, *op. cit.*, t. IV, Mont-Cassin, 1911, p. 63.

(8) *Consuetud. Vallisumbrosanae congregationis*, c. 25 ; *loc. cit.*, p. 248.

Digitized by Google

...silenter subiungat : *Pax Domini*, de corpore mittens in calicem. Cum autem communicatum fuerit... (1).

Mais nous avons vu ailleurs que, d'après un missel de la même abbaye, du XIIe siècle, le vin mis ainsi en contact avec l'hostie était « sanctifié » et devenait « le sang du Seigneur (2) ».

Au berceau même de l'Ordre bénédictin, au Mont-Cassin, on trouve plusieurs livres, aux XIe et XIIe siècles, qui ne font pas plus d'allusion que les coutumiers clunisiens à la vertu consécratrice du rite de l'immixtion : au XIe siècle, un sacramentaire (3) et un *Liber precum* (4); au siècle suivant, deux missels (5). Cependant l'*Ordo romanus antiquus* était déjà connu dans la région (6).

Dans la seconde moitié du XIe siècle, Lanfranc composait, à l'intention des disciples de saint Benoît, une série de *Decreta*, où la messe des Présanctifiés est décrite comme dans les livres parisiens (7).

Il en est de même, en Espagne, au début du XIIIe siècle, dans un missel de l'abbaye de Silos (8).

Parmi les livres émanant d'autres Ordres religieux et pareillement rédigés, nous avons remarqué une série de missels cisterciens, du XIIe au XIVe siècle (9); l'ordinaire des Guillelmites, composé au XIIIe s., mais que nous n'avons examiné qu'en des exem-

(1) *Consuetudines Einsiedlenses*, n. 25; *op. cit.*, t. V, 1912, p. 95.

(2) *Revue*, III, 1923, p. 164.

(3) Bibl. du Mont-Cassin, *Cod.* 339, p. 118.

(4) Bibl. Mazarine, *Cod.* 364, f. 308. *Cf.* P. Batiffol, *Note sur un Bréviaire Cassinésien du* XIe *siècle*, *Mélanges Julien Havet*, Paris, 1895, p. 201-209.

(5) Bibl. Vaticane, *Lat.* 6082, f. 120r; *Ottob.* 576, f. 152v.

(6) *Cf. Revue*, III, 1923, p. 150.

(7) *Decreta pro Ordine S. Benedicti*, Sectio IV; *P. L.*, CL, 465-466.

(8) Bibl. nat., *Nouv. acquis. lat.* 2194, f. 31r.

(9) Bibl. de Troyes, *Cod.* 849 (XIIe s.), f. 135r; *Cod.* 406 (XIIe-XIIIe s., missel romain adapté à l'usage d'un monastère cistercien), f. 111r; *Cod.* 257 (XIIIe s.), f. 57v; *Cod.* 407 (XIIIe s.), f. 126r; *Cod.* 440 (XIIIe s.), f. 86v; *Cod.* 586 (XIIIe s.), f. 95r; *Cod.* 870 (XIIIe s.), f. 100r. Tous ces missels proviennent de Clairvaux. — Bibl. de Metz, *Cod.* 218 (XIVe s.), f. 64r. — Rome, Bibl. Vaticane, *Lat.* 6378 (XIIIe-XIVe s.), f. 107r-v; Bibl. *Casanatense*, *Cod.* 1394 (fin XIIIe s.), f. 76r.

Digitized by Google

plaires postérieurs (1); un ordinaire des religieux de la Sainte-Trinité, de la fin du XIIIe s. (2); l'ordinaire des Gilbertins, dans la première moitié du XVe s. (3).

*
* *

Aux livres que nous venons de parcourir et qui ne nous donnent pas de renseignement positif sur la diffusion de la croyance à la consécration par contact, peuvent se joindre ceux qui ne mentionnent même pas, avant la communion du vendredi saint, le rite de l'immixtion.

Nous avons vu qu'Amalaire, après son séjour à Rome, modifia ce qu'il avait jadis écrit sur l'office des Présanctifiés. « Il ne faut pas, enseigne-t-il désormais, mélanger un fragment d'hostie au vin non consacré, bien que l'*Ordo romanus* le prescrive. Par cette immixtion, on consacrerait le contenu du calice, ce qui serait contraire à la décrétale d'Innocent I, interdisant toute célébration eucharistique pendant les deux derniers jours de la semaine sainte » (4).

Rabban Maur semble avoir lui aussi renoncé à suivre les rubriques de l'*Ordo romanus*. Dans son explication des cérémonies du vendredi saint, il rappelle la règle d'Innocent I et passe entièrement sous silence le rite du mélange :

> In hac die sacramenta penitus non celebrantur; sed eucharistiam in coena Domini consecratam, peracto officio lectionum et orationum et sancte crucis salutatione, resumunt, quia, ut Innocentius papa testis est, *etc.* (5).

Célébrant et fidèles ne doivent donc communier que sous l'espèce du pain. Un examen rapide des livres liturgiques du haut moyen âge montre que les scrupules d'Amalaire et de Rabban

(1) Bibl. de l'Arsenal, *Cod.* 199 (XVe s.), f. 20v; Bibl. Sainte-Geneviève, *Cod.* 1255 (XVIe s.), f. 32r.

(2) Bibl. Mazarine, *Cod.* 3356, f. 38v.

(3) *De ecclesiasticis officiis secundum ritus canonicorum ordinis de Semp(ringham)*, éd. Réginald Maxwell Woolley, t. I (Vol. LIX de la Coll. *Henry Bradshaw Society*), Londres, 1921, p. 38.

(4) *Cf. Revue*, III, 1923, p. 40.

(5) *De Institut. cleric.*, l. II, c. 37; *P. L.*, CVII, 349.

Digitized by Google

Maur n'arrêtèrent pas la diffusion de la pratique recommandée par l'*Ordo romanus*. Dans toutes les régions de l'Occident latin, se répandit le cérémonial de la messe des Présanctifiés, comportant essentiellement l'immixtion d'un fragment d'hostie consacrée dans un calice de vin ordinaire.

Ce dernier rite ne fut évité qu'exceptionnellement, dans quelques rares églises.

On rencontre cependant un certain nombre de missels, de coutumiers, où il n'est pas mentionné. Est-ce à dire que, dans les milieux où furent rédiges ces livres, il était intentionnellement omis? — Avant de nous prononcer, examinons les textes en question.

Un coutumier composé au xe siècle, à l'usage de monastères de Germanie, s'exprime de la sorte :

> Adorata post trinam oracionem Cruce, duo presbiteri planetis induti involutum corpus Domini super altare ponentes ante eos precedent cum candelis. Quod acceptum a sacerdote dicat : *Per omnia secula seculorum* et *Oremus*. *Preceptis salutaribus*. Completa vero oratione dominica, non dicatur *Agnus Dei*. Omnes vero vadant ad communicandum (1).

Les *Coutumes* de Cluny, rédigées par le moine Bernard dans la seconde moitié du xie s., ont une rubrique analogue :

> Cum vero dixerit : *Per omnia secula seculorum*, sumit ipse (sacerdos) primus de Sanctis ac deinde cunctis per ordinem distribuit (2).

Ce libellé est à peu près littéralement conservé dans un directoire liturgique (*De ministerio ecclesie per circulum anni*), écrit au xive s., pour le monastère de Saint-Martin des Champs, à Paris (3).

Les *Consuetudines Cluniacenses* du moine Udalric prescrivent également la communion générale, mais sans rien dire de la fraction ni de la commixtion (4).

(1) *Consuetudines monasteriorum Germaniae*, c. 40 ; éd. Br. Albers, *op. cit.*, t. V, Mont-Cassin, 1912, p. 36.

(2) Bibl. nat., *Lat.* 13875, f. 106r. Voir, f. 6r-v, la lettre de dédicace à l'abbé Hugues. *Cf. P. L.*, CXLIX, 635.

(3) Bibl. de l'Arsenal, *Cod.* 228, f. 97r

(4) *Consuet. Cluniac.*, L. I, c. 13 ; *P. L.*, CXLIX, 662.

Digitized by Google

De même un missel d'Einsiedeln, du XIe-XIIe s. (1). Un autre missel, également bénédictin, écrit au début du XIIIe siècle dans la région de Trèves, est encore plus laconique, car il ne mentionne même pas la communion :

> ... sacerdos incipit alta voce : *Oremus. Preceptis sal.*, adiungens sub silentio : *Libera nos*. Tam alta voce dicit : *Per omnia secula seculorum. Pax Domini* non dicitur, nec pax datur. Postcommunio. *Refecti vitalibus* (2).

Il en est de même dans un *Ordo officiorum*, encore du XIIIe s., provenant de Saint-Corneille de Compiègne (3).

Nous avons énuméré tout à l'heure une série de livres liturgiques monastiques, dont quelques-uns provenaient précisément de Cluny, d'Einsiedeln, de Saint-Corneille de Compiègne. Ils sont unanimes à déclarer que la commixtion du pain et du vin se faisait à la messe des Présanctifiés comme aux messes ordinaires. On a même attribué, à Einsiedeln et à Saint-Corneille de Compiègne, des effets consécrateurs au contact de l'hostie plongée dans le calice (4).

On ne peut donc rien conclure, contre la pratique du rite de l'immixtion dans les monastères bénédictins, du silence des livres que nous venons de citer en dernier lieu Ce silence s'explique par le but des rédacteurs, qui était seulement de marquer en quoi cette partie de la messe des Présanctifiés différait des messes ordinaires, à savoir par l'omission de l'*Agnus Dei*, du *Pax Domini* et du baiser de paix. Pour le reste, le célébrant devait faire comme d'habitude. C'est pourquoi le rubriciste peut aller jusqu'à négliger de mentionner la communion. Un missel de l'abbaye de Moutier-en-Der, du milieu du XIVe s., signale les particularités de la messe du vendredi saint et ajoute que le prêtre doit accomplir « *quæ ibi agenda sunt* », c'est-à-dire évidemment la fraction, l'immixtion et les autres rites de l'*Ordo missæ* quotidien :

> ... dicta oratione dominica, dicat orationem *Libera nos* et

(1) Bibl. d'Einsiedeln, *Cod.* 114, p. 274.

(2) Bibl. Mazarine, *Cod.* 431, f. 74r.

(3) Bibl. nat., *Lat.* 18044, f. 38v. — Autres exemples dans les *Codd. Lat.* 18045 et 18046.

(4) *Cf. Revue*, III, 1923, p. 164, 288.

Digitized by Google

faciet quae ibi agenda sunt et dicat alte : *Per omnia secula*, et non amplius. Orationes privatas dicet et communicabit se, deinde revestitos et conventum... (1).

Il ne faut d'ailleurs pas oublier que les missels du moyen-âge, surtout les plus anciens, sont loin de la précision et du souci du détail avec lesquels le missel romain moderne règle les moindres gestes du célébrant. Ce n'est donc qu'avec la plus grande circonspection qu'il sera permis de tirer de leurs omissions une indication positive.

Plusieurs autres livres liturgiques, du XIe au XIIIe siècle, ont, le vendredi saint, une rubrique aussi sommaire : le pontifical d'Egbert, du XIe s. (2) ; un missel de la cathédrale d'Exeter, écrit entre 1050 et 1072 (3) ; deux missels de Laon, du XIIe et XIIIe s. (4) ; l'ordinaire de la même Église, de la fin du XIIe s. (5) ; un ordinaire de la cathédrale de Reims, du XIIIe s. (6) ; un missel de Reims, de la fin du même siècle (7), *etc.*

Ici encore nous hésiterions fort à reconnaître autant de témoignages contraires à la pratique de l'immixtion. Pour Laon en particulier, nous rappellerons que l'ordinaire cité ici déclare à un autre endroit que, le vendredi saint, le vin est « consacré » par le corps du Sauveur (8).

Nous tenons néanmoins pour certain que, contrairement à l'usage général, l'office des Présanctifiés fut, en quelques endroits, célébré sans fraction ni commixtion. D'après deux missels de Fécamp, l'un du XIVe siècle, l'autre du XVe, le prêtre doit éviter, le vendredi saint, de plonger dans le calice un fragment de l'hostie consacrée :

Postquam dixerit : *Per omnia secula seculorum*, respondentibus

(1) Bibl. Mazarine, *Cod.* 419, f. 84v, col. 1.

(2) Bibl. nat., *Lat.* 10575, f. 158r.

(3) F. E. Warren, *The Leofric Missal*, Oxford, 1883, p. 96.

(4) Bibl. de Laon, *Cod.* 238 (XIIe s.), f. 67v ; *Cod.* 235 (XIIIe s.), f. 60r.

(5) *Ibid.*, *Cod.* 215, f. 125v ; U. Chevalier, *Bibliothèque liturgique*, t. VI, 1897, p. 114.

(6) *Ordinarium ad usum Remensis Ecclesiae*, éd. U. Chevalier, *Bibl. liturg.*, t. VII, 1900, p. 128.

(7) Bibl. de Reims, *Cod.* 216, f. 53r.

(8) *Cf. Revue*, III, 1923, p. 286.

Digitized by Google

cunctis *Amen*, communicet se et alios sine pacis osculo et sine fractione facta a sacerdote in calice. Communicati vero cantabunt sub silentio vesperas (1).

Pour quelles raisons le rédacteur de cette rubrique veut-il qu'on s'abstienne de l'immixtion? A-t-il appris, dans la dernière édition de l'ouvrage d'Amalaire, que le contact de l'hostie consacrerait le vin et que cette espèce de célébration eucharistique serait illicite au jour anniversaire de la Passion? — L'hypothèse n'a rien d'invraisemblable, surtout si l'on observe que la composition de cette rubrique peut être fort antérieure au XIVe siècle, et remonter à un temps où les écrits du liturgiste carolingien n'avaient pas été encore relégués dans la pénombre par les ouvrages plus récents des théologiens scolastiques. Mais quelque plausible qu'elle puisse être, cette explication n'est qu'une conjecture (2).

Nous pourrions être tentés d'expliquer par les missels de Fécamp une autre série de livres normands. Au XIIe siècle, un pontifical de Rouen, dans une rubrique assez détaillée, ne fait la moindre allusion ni à la fraction, ni à la commixtion :

. . ipsum corpus collocet cum summa diligentia super corporale extensum, et calicem similiter, fundendo prius in ipso vinum aqua mixtum. Operto itaque corpore Domini et calice corporali, episcopus incenset illud cum altari. Denique inclinet se ante altare, factaque oratione erigat se et dicat : *Oremus... Sed libera nos a malo*. Post haec episcopus communicet et clerus et populus (3).

Au siècle suivant, un missel de Rouen mentionne la fraction, mais ne dit rien de la commixtion :

(1) Bibl. de Rouen, *Cod.* 292 (Y. 181), XIVe s., f. 89r, col. 1-2 ; *Cod.* 293 (A. 158), XVe s., f. 75v, col. 2. — Le *Cod.* 290 (A. 313) est aussi un missel de Fécamp, du XIIe s. Il serait intéressant, à cause de son âge, de connaître son témoignage. Mais, par suite de l'ablation de plusieurs feuillets, entre les ff. 46 et 47, l'office du vendredi saint a disparu.

(2) On pourrait se demander si la rubrique de Fécamp ne doit pas sa forme insolite à une mutilation accidentelle. Mais puisque les copistes l'ont reproduite telle quelle, et qu'aucune main postérieure ne l'a corrigée, il faut bien admettre que la directive très claire qu'elle donne était observée par les prêtres qui employaient ces missels.

(3) Bibl. nationale, *Nouv. acquis. lat.* 306, f. 74v.

Digitized by Google

> Ad *Per Dominum*, faciat fractionem. Qua facta, dicat humili voce *Per omnia secula seculorum*. Chorus : *Amen*. Non dicatur *Pax Domini*, nec *Agnus Dei*. Deinde post has orationes : *Domine sancte Pater, Domine Iesu Christe*, sumat sacerdos corpus Domini. Post perceptionem presbiter tenens calicem incipiat vesperas... (1).

Ces termes furent conservés pendant plusieurs siècles par les copistes de la métropole normande. Nous les lisons à peu près textuellement dans trois autres missels, transcrits au xve siècle (2), et dans un ordinaire de la même époque, écrit à l'usage de l'église cathédrale (3).

On peut rapprocher de ces livres rouennais un missel de Saint-Wandrille, écrit au xiiie siècle, et ne prescrivant lui aussi que la fraction (4).

Les deux rédactions s'accordent à passer l'immixtion sous silence. Mais la seconde, celle qui paraît avoir été la plus commune à partir du xiiie siècle, ajoute une précision : le célébrant ne communie que sous l'espèce du pain. Il n'y a pas, sur l'autel, de précieux sang. Est-ce parce que, conformément à l'usage de Fécamp, la parcelle d'hostie n'a pas été plongée dans le calice ? — Ou bien est-ce que, cette immixtion ayant été faite, on ne lui attribue aucune vertu consécratrice ?

Dans le premier cas, notre rubriciste inconnu aurait pu partager les idées d'Amalaire sur la consécration par contact. Dans le second au contraire, il en aurait été l'adversaire. Il nous est impossible de démontrer avec une rigueur absolue que cette dernière interprétation est la seule vraie, mais on reconnaîtra

(1) Bibl. de Rouen, *Cod.* 277 (Y. 50), f. 138r, col. 1.

(2) *Ibid.*, *Cod.* 280 (Y. 1), f. 123v; *Cod.* 284 (Y. 173), f. 99v, col. 2; Paris, Bibl. nat., *Lat.* 17317, f. 113v, col. 2. — Bien loin de Rouen, à Autun, nous trouvons encore, au xve siècle, une rubrique également énigmatique : *Modo vadat dyaconus et offerat corpus Domini super altare et incipiat sacerdos* : Per quem hec omnia, Domine, *usque* Per omnia secula seculorum. *Item* Oremus. Preceptis salutaribus moniti. *Et dominicam orationem dicat. Item collecta* Libera nos quesumus, Domine, *usque* Per omnia. *Et statim sumat Corpus Domini. Ordo ad adorandam crucem...* (Missel de la cathédrale d'Autun, Bibl. de Lyon, *Cod.* 517, f. 156r). De même un autre missel éduen, également du xve siècle. (Bibl. nationale, *Lat.* 1114, f. 165v).

(3) Bibl. de Rouen, *Cod.* 384 (Y. 110), f. 80r.

(4) *Ibid.*, *Cod.* 291, (A. 329), f. 40v, col. 1.

Digitized by Google

qu'elle est de beaucoup la plus probable. Elle a pour elle les indices qu'on peut tirer d'autres livres rouennais, du XIIe au XIVe s., où l'immixtion est formellement prescrite (1). De plus, la rubrique rouennaise la plus répandue depuis le XIIIe siècle, si elle se tait sur l'immixtion, enjoint de faire la fraction. Ce dernier rite, à moins d'indication contraire, doit s'accomplir comme d'habitude et aboutir à l'immixtion, dont il n'est que le prélude.

Il faut également se contenter de probabilités, après avoir examiné les livres liturgiques d'origine lyonnaise. Du XIIIe au XVIe s., une collection de missels nous permet de suivre le développement des rubriques concernant la messe des présanctifiés.

Ces missels forment une double série. Dans la plus ancienne (XIIIe-XVe s.), il n'est pas question de la commixtion. Voici la formule qu'on trouve au XIIIe s. :

> Quibus expletis, expandit sacerdos corporalia mittens vinum et aquam in calicem et hostiam in hesterna die consecratam mittat super corporalia et dicat : *Per quem hec omnia...*, sicut mos est. *Oremus. Preceptis salutaribus.* Et impleat totum cum silentio. Non pax sumitur, nec *Agnus Dei* dicitur. Sabbato sancto... (2).

Le même texte, sauf quelques modifications insignifiantes, revient sous la plume des copistes lyonnais jusqu'à la fin du XVe s. (3).

(1) *Cf. Revue*, III, 1923, p. 288-289 (missel et ordinaire des chanoines réguliers de Saint-Lô de Rouen), p. 292 (missel et ordinaire du monastère de Saint-Ouen), p. 293 (ordinaire de Rouen), et ci-dessus, p. 69. La conclusion que suggèrent ces rapprochements demeure exposée à une objection. Il n'est pas impossible qu'au moyen âge, dans une grande ville où se croisaient des influences bien diverses, des rites différents, pour une même cérémonie, aient été simultanément en usage. Au lecteur qui jugerait chimérique cette supposition, nous ferons observer qu'en toute hypothèse les livres rouennais ne présenteraient pas une parfaite uniformité : si on estime que ceux que nous citons ici (Rouen 277, 280, 284 ; *Paris.* 17317) sont opposés à la consécration par contact, on ne pourra les accorder avec ceux auxquels nous renvoyons, lesquels relèvent nettement de la tradition amalarienne.

(2) Bibliothèque de Lyon, *Cod.* 5139, missel lyonnais du XIIIe s., f. 68v-69r.

(3) Bibl. de Lyon, *Cod.* 1394, fin du XIVe s., f. 154r-v ; Bibl. Mazarine, *Cod.* 418, missel de Lyon, transcrit en 1404, non folioté : Bibl. de Lyon, *Cod.* 515, XVe s., f. 126v ; *Cod.* 1390, XVe s., f. 133v-134r ; *Cod.* 5131, XVe s., f. 84r ; *Cod.* 5138, seconde moitié du XVe s., f. 130r.

Digitized by Google

Mais, au xve s., on ajoute parfois une phrase prescrivant la fraction de l'hostie et la commixtion, sans aucune allusion à une consécration quelconque du calice :

> Cum dixerit *Amen*, sumat de Sancta et ponat in calice sub silentio. Non pax sumitur... (1).

Ou bien :

> ...frangendo hostiam more solito dicet : *Per omnia secula seculorum*. Respondeant alii : *Amen*. Et ponat terciam partem hostie consecrate in calicem nichil dicendo. Pax non sumitur... (2)

Les ecclésiastiques qui, conformément à ces dernières rubriques, laissaient tomber dans le calice une parcelle d'hostie, pensaient-ils par là consacrer le calice ? — Rien n'autorise à le supposer. On a le droit de tenir pour certain, en l'absence de tout indice contraire, qu'au xve siècle, à Lyon, la pratique de l'immixtion ne s'accompagnait dans les esprits d'aucune croyance en ses effets consécrateurs. L'hésitation ne peut porter que sur les époques précédentes. Jusqu'au xve siècle, en effet, les livres liturgiques de Lyon ne fournissent que des données négatives, susceptibles d'interprétations contradictoires dont aucune ne s'impose absolument.

Il faut remarquer en outre que les plus anciens missels lyonnais, décrivant la messe des Présanctifiés, ne remontent pas, à notre connaissance du moins, au-delà du xiiie siècle. Et c'est précisément du ixe au xiiie siècle que la théorie amalarienne a pu se répandre le plus aisément. Il est regrettable que nous ne sachions pas comment s'accomplissait à cette époque, dans la liturgie lyonnaise, la cérémonie qui nous occupe (3).

(1) Bibl. de Lyon, *Cod.* 1392, première moitié du xve s., f. 98v.

(2) Bibl. de Lyon, *Cod.* 5129, missel de la région lyonnaise, écrit en 1491 (*cf.* f. 323r), f. 119v. Termes semblables dans le *Cod.* 1391, missel lyonnais du xvie s., f. 98r. — *Cf. Cod.* 5122, autre missel lyonnais du xvi s., f. 106r : *Tunc sacerdos ponat de pane sancto in calicem sicut solet et communicet se nichil dicens.*

(3) Le *Cod.* 5126, de la bibliothèque de Lyon, est un missel du xiie s. Au f. 66r, col. 1, le rite de la commixtion est ainsi décrit : ... *sed sumat* (*sacerdos*) *de Sancta et ponat in calice nichil dicens. Hoc adimpleto dicat sacerdos* : In nomine Patris, *etc.* — Mais je ne sais si ce livre a été écrit pour une église de Lyon.

Digitized by Google

A Besançon, la plupart des livres liturgiques décrivent l'office des Présanctifiés sans parler de la commixtion, ni, à plus forte raison, d'une consécration du vin qui en serait la conséquence (1). Quelques-uns déclarent même formellement que le vin ne doit pas être consacré Ainsi s'exprime un ordinaire écrit au milieu du XIIIe s., pour l'église Saint-Etienne :

> ...et reponit corpus super corporale et vinum ponitur in calice et non (non *est écrit en surcharge, d'une main contemporaine*) consecratur. Postea incipit dominus archiepiscopus : *Oremus. Preceptis salutaribus.* Postea communicat (2).

Un texte à peu près identique (*et tamen non consecrat*) se retrouve dans un ordinaire du milieu du XVe s., destiné à l'église de Saint-Jean l'Évangéliste (3) et dans diverses éditions imprimées du missel de Besançon, au XVe et au XVIe siècle (4).

Les rares missels de Besançon qui mentionnent la fraction et la commixtion supposent généralement que le pain seul est consacré. Tel ce missel de l'église de Saint-Etienne, du début du XIVe siècle :

> Sacerdos solam (solitam ?) partem corporis Domini mittat in calicem nichil dicens. Postmodum pretermittat orationem consuetam videlicet ante susceptionem corporis et sanguinis Domini. Simul dicat hanc orationem ut in canone : *Domine Iesu Christe fili Dei vivi.* Antequam sumat duas particulas dicat hanc orationem : *Perceptio corporis tui...* Sumendo calicem nichil dicat. Quo sumpto dicat hanc orationem : *Corpus domini nostri Iesu Christi quod accepi*, etc (5).

(1) Bibl. de Besançon, *Cod.* 101 (*Usus Bisuntinus secundum tempus sub anno Domini MCCCXL sexto ordinatus*), f. 27v ; *Cod.* 74, missel du XIVe s., f. 158r, col. 2 ; *Cod.* 75, missel du XVe s., f. 108v, col. 1 ; *Cod.* 103, ordinaire de l'année 1430, f. 54v, col. 2, *etc.*

(2) Bibl. de Besançon, *Cod.* 98, f. 39r.

(3) *Ibid.*, *Cod.* 99, f. 28v. Le contenu de ce ms. est répété, avec des additions, dans le *Cod.* 100. *Cf.* f. 128-129.

(4) Dans celle de 1485, exécutée à Salins, f. 96v ; dans celles de 1497 (Paris) ; f. 89v ; de 1500 (Venise), f. 92v-93r ; de 1551 (Paris), f. 80r. Dans ces trois dernières, on lit une phrase qui suffirait à exclure toute idée de consécration du calice : *Deinde sumat quod est in calice nichil dicendo.*

(5) Bibl. de Besançon, *Cod.* 77, f. 132v.

Digitized by Google

Ou cet autre, écrit pour une église du diocèse, vers la fin du xve s.

> ...*Preceptis salutaribus moniti*, communicat solus sacerdos nichil dicens. Tunc cooperietur corpus dominicum super altare de syndone munda. Frangat in tres partes corpus Domini, unam mittat in calicem nichil dicens, et alias duas sumat et dicat: *Corpus domini nostri*... Post sumat illud quod est in calice nichil dicens (1).

Tous ces textes sont postérieurs au xiiie siècle. Mais il est vraisemblable que si, aux époques précédentes, les missels bisontins avaient exprimé la croyance à la consécration du vin, le conservatisme des copistes aurait laissé subsister dans les livres postérieurs quelque trace de cette opinion (2).

Ces quelques exemples, concernant d'aussi importants centres liturgiques que Cluny, Paris, Rouen, Lyon, suffisent à montrer combien fut considérable le nombre des missels ou ordinaires dont les rédacteurs s'abstinrent de toute déclaration favorable à la théorie de la consécration par contact. Il était nécessaire de signaler ces documents, pour ramener à ses véritables proportions, par rapport à l'ensemble, l'étendue du champ où s'est incontestablement développée la doctrine amalarienne. Nous allons maintenant passer aux livres qui la rejettent formellement.

*
* *

Nous avons rencontré plus haut des coutumiers bénédictins

(1) *Ibid.*, *Cod.* 76, f. 99v. La phrase « *Frangat*, etc » a été interpolée dans l'ancienne rubrique bisontine, sans doute parce que le scribe tenait à ce que le rite de la fraction et de la commixtion ne fut pas passé sous silence. Mais l'addition a été faite maladroitement et la communion du prêtre est marquée à deux reprises. On pourrait ranger dans la même série, si sa date tardive ne lui ôtait de son intérêt, le missel de Besançon imprimé dans cette ville en 1551, f. 80r.

(2) Il est à remarquer que, dans tous les livres liturgiques de Besançon, l'office des Présanctifiés précède l'adoration de la Croix, ce qui semble indiquer une tradition liturgique différente de celle qui dérive directement de l'*Ordo romanus* commenté par Amalaire.

Digitized by Google

du XIe siècle qui, à propos du viatique, continuent à traiter comme vin ordinaire le vin dans lequel vient d'être plongée une parcelle d'hostie consacrée (1). En ce qui concerne la messe des Présanctifiés, les témoignages analogues n'apparaissent qu'un peu plus tard. Jusqu'au XIIe siècle, les missels, ordinaires, pontificaux, qui mentionnent le rite de l'immixtion, se divisent en deux catégories. Les uns se contentent de reprendre les termes de l'*Ordo romanus* qu'avait commenté Amalaire et prescrivent le mélange, sans en donner la raison ni en indiquer les effets. Les autres, à la suite du liturgiste messin, déclarent que le fragment d'hostie « sanctifie » le vin et en fait le sang du Christ (2).

Après les travaux d'Hugues de Saint-Victor et de Pierre Lombard, lorsque l'ensemble des théologiens eut perçu clairement les conditions essentielles de la consécration eucharistique, la théorie amalarienne fut jugée bien vite désuète et insoutenable. Parmi les écrivains mêlés au mouvement théologique, ses défenseurs avoués devinrent de plus en plus rares et ne tardèrent pas à disparaître complètement. Avec un peu plus de lenteur, le même revirement s'opéra chez les copistes qui transcrivaient les livres d'église, chez les rubricistes qui en composaient de nouvelles éditions. Dès le XIIe siècle, nous trouvons des missels

(1) *Cf. Revue*, III, 1923, p. 461.

(2) On pourrait m'objecter que dans le *De antiquis ecclesiae ritibus* de Dom Martène, édition dite vénitienne ou de Bassano, un texte antérieur au XIIe siècle semble nettement exclure l'efficacité consécratoire du rite de l'immixtion. Il s'agit d'un des fragments du prétendu pontifical de saint Prudence de Troyes, relatif aux cérémonies du vendredi saint. Voici comment y est exposée la fin de l'office des Présanctifiés : *Et cum dixerit* Per omnia secula seculorum, *sumit de Sancta et ponit in calicem nihil dicens, quia ipso die non conceditur ei salutare poculum* (*De antiq. eccl. rit.*, t. III, Bassano-Venise, 1788, p. 133) : bien que l'immixtion ait eu lieu, le contenu du calice n'est point le *salutare poculum*, n'est pas le sang du Christ.

Dom André Wilmart a eu le mérite de reconnaître que le livre d'où proviennent ces extraits n'est autre que le *Cod. Lat.* 818 de la bibliothèque nationale, missel troyen du XIe siècle (*Cf. Revue*, III, 1923, p. 444, n. 5). Grâce à cette indication du savant bénédictin, j'ai pu me reporter au texte original. On y lit :

...*sumit de Sancta et ponit in calicem nichil dicens, quia ipso die non conceditur ei salutare populum* (Bibl. nat., *Lat.* 818, f. 33r) : le prêtre doit faire l'immixtion en silence, en évitant d'adresser au peuple la formule de salut « *Pax Domini sit semper vobiscum* ».

Digitized by Google

des ordinaires, des pontificaux, où la liturgie des Présanctifiés est décrite en termes incompatibles avec la théorie de la consécration par contact. Leur nombre ne cessa pas d'aller en croissant. Nous allons énumérer ceux que nous connaissons.

Ordinaire ou coutumier de Corbie, écrit au XIIIe siècle :

> ... et *Pater noster* et *Libera nos quesumus* Fractio fiet et post fractionem dicet secundo : *Per omnia secula seculorum*. Conventus respondebit : *Amen*. *Pax Domini* et *Agnus Dei* et *Haec sacrosancta commixtio* non dicentur, set frustum fractionis sinet cadere infra calicem nichil dicendo. *Domine Iesu Christe*, *Corpus Domini*, *Quod ore sumpsimus* dicentur, sed sanguis non nominabitur. *Placeat tibi* non dicetur. Omnibus communicatis, capiet quisque de vino per fistulam et post bibet calicibus ante maius altare paratis (1).

Un missel de la même abbaye, également du XIIIe siècle, présente, à peu de changements près, la même rubrique :

> Non dicentur *Pax Domini*, nec *Agnus Dei*, nec *Hec sacrosancta commixtio*. Sed frustum fractionis sinet cadere in calice nichil dicendo. Postea dicet : *Domine Iesu Christe... libera me per hoc sacrum corpus tuum a cunctis iniquitatibus meis...*
>
> Sanguis non nominabitur. *Corpus domini nostri Iesu Christi custodiat me...*
>
> *Quod ore sumpsimus, Domine, mente capiamus et de corpore domini nostri Iesu Christi fiat nobis remedium sempiternum* (2).

Le rédacteur de cette rubrique ne parle que du « *corpus Domini* ». Il avertit même qu'il ne faut point faire mention du précieux sang. Le vin qu'a touché l'hostie est donc demeuré du vin ordinaire.

(1) Paris. Bibliothèque nationale, *Lat.* 12082, f. 16v, col. 2. Dans une lettre du 16 août 1686, Dom du Vert communique cet extrait à Bossuet, comme une des preuves établissant que la croyance amalarienne n'avait pas été générale. Mais, par une erreur peu compréhensible chez un si savant homme, il donne au ms. 800 ans d'antiquité, ce qui le reporterait au IXe siècle (URBAIN et LÉVESQUE, *Correspondance de Bossuet*, t. III, 1910, p. 300-301). Mabillon, avait aussi connu ce ms. Il le datait du XIIe s. (*Museum Italicum*, t. II. p. LXXXVIII).

(2) Bibliothèque d'Amiens, *Cod.* 157, f. 51r-52v.

Digitized by Google

C'est également ce que déclare un cérémonial écrit, dans la seconde moitié du XIIIe siècle, pour l'abbaye de Saint-Denys :

> Cumque dicere debuerit : *Pax Domini*, ponat corpus Domini in calicem nichil dicens. *Agnus Dei* non dicitur, nec pax datur, sed tantummodo respondeatur : *Amen*. Post *Per omnia s. s.*, ipse tamen abbas dicat orationes in silentio : *Domine sancte pater*, et aliam *Domine Iesu Christe*, et sic accipiat corpus Domini, deinde vinum quod est in calice et tunc communicet alios (1).

Un missel de la même abbaye, transcrit au siècle suivant, répète le même texte :

> Ponatur pars corporis Domini in calicem et nichil dicatur... et sic recipiatur corpus Domini et vinum de calice, et communicetur conventus (2).

La tradition amalarienne s'était longtemps maintenue, comme il était naturel, dans l'Église de Metz. Nous avons rencontré plus haut des livres liturgiques messins, professant encore, au XIVe et au XVe siècle, la théorie de la consécration par mélange (3). Cependant, dès le XIIIe siècle, un rubriciste de l'endroit avait eu soin de rectifier la formule héritée d'Amalaire, en recourant à la distinction devenue classique depuis la fin du siècle précédent. Voici le texte d'un ordinaire de Saint-Arnoul, appartenant au XIIIe siècle :

> ... ipse abbas unam partem mittat in calicem nichil dicendo. *Pax Domini* non dicatur, nec etiam detur, nec accipiatur, nec *Agnus Dei* dicatur. Postea dicat abbas orationes illas que solent dici antequam corpus Domini sumatur, scilicet *Domine Iesu Christe, fili Dei vivi*, etc.
>
> Quibus dictis, sumat corpus Domini et dicat : *Corpus Domini nostri Iesu Christi*, etc. Deinde sumat vinum et non dicat hanc orationem : *Sanguis domini nostri Iesu Christi*, et cetera, quia licet illud vinum sit sanctificatum per corpus Domini appositum, ibi non tamen est consecratio, nec est sanguis Christi (4).

L'ordinaire transcrit vers la même époque, pour l'église cathédrale, donne un texte peu différent :

(1) Bibliothèque Mazarine, *Cod.* 526, f. 54v.
(2) Bibl. nationale, *Lat.* 1107, f. 132v.
(3) *Cf. Revue*, III, 1923, p. 291-292.
(4) Bibl. de Metz, *Cod.* 132, f. 47r-v.

Digitized by Google

> Quibus dictis, sumat corpus Domini et dicat : *Corpus Domini*... Deinde sumat vinum, quod licet non sit consecratum et non est sanguis Domini, tamen est sanctificatum per corpus Domini, et ideo non debet (dici) hic oratio *Sanguis domini nostri Iesu Christi*..., quia non est ibi sanguis Domini (1).

Trois siècles plus tard, les mêmes textes figurent, à peine modifiés, dans le missel imprimé du diocèse :

> ... unam partem in calice mittat nihil dicens. Hic sanctificatur sed non consecratur vinum per corpus Domini. Propterea dum sumitur non dicitur : *Sanguis Domini nostri*...
>
> ... Deinde sumat vinum quod licet non sit consecratum, per corpus tamen est sanctificatum. Ideo non dicitur hec oratio : *Sanguis domini nostri*... (2).

Il peut paraître étrange que, pendant près de trois siècles, dans les églises séculières ou conventuelles de Metz, on ait laissé certains scribes prolonger une tradition peu correcte, que d'autres livres indigènes rejetaient explicitement. Il est évideut que tous les ecclésiastiques messins n'étaient pas également sensibles aux réclamations d'une exacte théologie. Il convient en outre de remarquer que les manuscrits, où apparaît pour la première fois la réfutation de la vieille croyance, sont des ordinaires, des directoires officiels, dont la rédaction était normalement confiée à un homme de savoir, disposant d'une autorité suffisante pour corriger ce qu'il pouvait y avoir de défectueux dans les textes plus anciens. Au contraire, les livres demeurés fidèles à l'ancienne formule sont des missels, dont la transcription, entreprise souvent sur initiative privée, était l'œuvre de copistes, sortes de tâcherons, qui bornaient d'habitude leur ambition à reproduire exactement le missel usagé qu'on voulait remplacer.

Un missel bénédictin du XIVe siècle, provenant de l'abbaye de Montmajour, au diocèse d'Arles, explique le mot « *sanctificare* » en reprenant les expressions de Jean Beleth et de Sicard de Crémone :

(1) *Ibid.*, *Cod.* 82, f. 77r-v.

(2) *Missale secundum usum insignis ecclesie Metensis*, Metz, 1545, f. 64v. L'édition de 1597 abrège légèrement, en supprimant, après les mots « *Deinde sumat vinum* », la répétition de l'explication donnée à la phrase précédente (f. 70v, col. 1).

Digitized by Google

> ... Et mittens terciam partem hostie in calicem non dicit : *Hec sacrosancta*, etc. Et est sciendum quod ex tactu hostie vinum non consecratur, sed sanctificatur, id est ex tactu sacre rei reverendum efficitur (1).

L'ordinaire des Carmes, rédigé vers l'an 1312, ne donne aucune glose. Mais il laisse entendre clairement que le vin du calice n'est pas consacré par la parcelle d'hostie :

> ... sed statim solitam partem corporis Domini mittat in calicem nihil dicens. Deinde, omissis aliis orationibus, immediate dicat : *Corpus Domini*... Et hoc dicto, sumat corpus Domini quod in manu tenet. Postea sumat id quod est in calice nihil dicendo (2).

On retrouve la même rubrique dans deux missels écrits pour des religieux du même ordre, l'un au début du XIVe siècle (3), l'autre au siècle suivant (4).

L'ordinaire de Jumièges, au XIVe siècle, présente une formule analogue :

> Sed posito de pane in calice, dicat abbas has duas orationes : *Domine sancte pater*. Or. *Domine Iesu Christe, fili Dei vivi*. Postea dicit : *Corpus domini nostri*... Et statim sumat corpus Domini cum hoc quod est in calice (5).

La même expression est maintenue dans un second ordinaire, un peu plus récent (6), et dans un missel de la même abbaye, transcrit au XVe siècle (7).

(1) Bibl. nat., *Lat.* 874, f. 100r. *Cf. Revue*, III, 1923, p. 54, 56.

(2) P. B. Zimmermann, *Ordinaire de l'Ordre de N.-D. du Mont-Carmel*, t. XIII, de la *Bibliothèque liturgique* du chanoine U. Chevalier, 1910, p. 169-170.

(3) Bibl. Mazarine, *Cod.* 428, f. 103r, col. 1.

(4) Bibl. nat., *Lat.* 1115, f. 105r-v.

(5) Bibl. de Rouen, *Cod.* 398 (A. 593), f. 79v-80r.

(6) *Ibid.*, *Cod.* 397 (A. 412), f. 38v.

(7) *Ibid.*, *Cod.* 301 (Y. 58), f. 117v, col. 1. Les missels anciens de Jumièges ne nous fournissent aucune lumière sur la question que nous étudions ici. Du XIIe au XVe s., ils passent directement des oraisons solennelles du vendredi saint à l'office du samedi, sans rien dire de la messe des Présanctifiés.

Digitized by Google

*
* *

En commentant les cérémonies de la semaine sainte, dans son *Rationale divinorum officiorum*, Guillaume Durand avait eu occasion d'expliquer que le vin de l'office des Présanctifiés ne pouvait être consacré par le simple contact de l'hostie. Nous avons reproduit plus haut les principaux passages de son argumentation (1). Une dizaine d'années plus tard, entre 1292 et 1295, il rédigeait le pontifical dont nous avons déjà parlé (2). Son opinion sur la vertu consécratrice de l'immixtion n'avait pas changé. Il décrit ainsi la fin de l'office des Présanctifiés :

> Et est notandum quod statim post fractionem hostie, episcopus mittens unam partem in calice nichil dicit, sed antequam reliquas duas partes recipiat, dicit omnia que diebus aliis tunc dicere consuevit, pretermissa oratione illa : *Domine Iesu Christe, fili Dei vivi*, etc., quia facit de sanguine mentionem. Quibus receptis et omissis omnibus que dici solent ante sumptionem calicis, immediate particulam hostie cum vino et aqua de calice recipit reverenter... (3).

Cette rubrique, en se multipliant sous la plume des copistes, allait faire triompher définitivement, dans une foule de livres liturgiques, la doctrine de l'École, qui, depuis plus d'un siècle, déniait toute vertu consécratrice au rite de l'immixtion.

On peut le voir dans les mss. suivants, provenant tous de la célèbre abbaye : Bibl. de Rouen, *Codd.* 296 (A. 119), XIIe s., f. 69r ; 297 (A. 266), XIIe s., f. 108 v ; 298 (A. 194), XIIIe s., f. 93v ; 299 (A. 305), XIIIe s., f. 95v; 300 (Y. 97), XIVe s., f. 71r; 302 (Y. 89), XVe s., f. 88r.

(1) *Cf. Revue*, III, 1923, p. 56.

(2) *Ibid.*, p. 463-465.

(3) Les nombreux exemplaires du pontifical de Guillaume Durand, exécutés pour diverses églises, aux XIVe et XVe siècles, reproduisent ce passage sans changement. *Cf.* Bibliothèque nationale, *Lat.* 733 (XIVe s., Mende), f. 124r; *Lat.* 734 (XIVe s.), f. 96r. — Bibl. Sainte-Geneviève, *Cod.* 143 (XIVe s., Bourges), f. 211r. — Bibl. de Metz, *Cod.* 47 (XIVe s.), f. 120v; *Cod.* 222 (XVe s.), f. 107r. — Bibl. de Lyon, *Cod.* 568 (XVe-XVIe s.), f. 171v. — Bibl. Vaticane, *Lat.* 4744 (XVe s.), f. 60r; *Regin.* 1930 (XVe s., Bourges), f. 123v, *etc.* — Par exception, le *Vaticanus* 1145 (2e moitié du XVe s., Bergame), f. 200v, se contente, pour le vendredi saint, de renvoyer au missel.

Digitized by Google

Mais si, d'église en église, elle fit rapidement son chemin, le mérite n'en revient pas au seul pontifical de Guillaume Durand. Tandis que l'ouvrage de l'évêque de Mende était encore sur le métier, l'*Ordo missalis Fratrum Minorum secundum consuetudinem Romanae Curiae* commençait à jouir d'une grande faveur. C'était un missel plénier, composé à Rome par les Frères Mineurs, dans la seconde moitié du XIIIe siècle. Clairement ordonné, complet, suffisant à tous les besoins des paroisses, particulièrement commode pour la célébration des messes privées, le missel franciscain ne demeura pas confiné dans les seules maisons de l'Ordre. Le pape Nicolas III (1277-1280) l'imposa aux églises et basiliques de Rome (1), en conservant néanmoins au Latran, pour les cérémonies papales, un sacramentaire mieux adapté à cette destination particulière (2).

Hors de Rome, il fut emporté par les Frères Mineurs dans leurs nombreuses résidences. De là, il gagna les églises voisines. Il répondait à un besoin général d'unification liturgique. Ses mérites réels, le prestige du nom romain, lui permirent de supplanter rapidement les hétéroclites compilations dérivées des anciens sacramentaires. Dès le XIVe siècle, il était répandu dans toute la chrétienté et on le considérait comme le livre officiel de l'Église romaine (3).

Les rubriques avaient été soigneusement rédigées. Or, au vendredi saint, nous y trouvons celle que nous avons reproduite un peu plus haut d'après le pontificat de Guillaume Durand. Étant donné que, dès la fin du XIIIe siècle, les exemplaires du missel franciscain étaient déjà nombreux, nous serions fort porté à croire que c'est ici que l'a prise Durand. L'inverse n'est guère

(1) Raoul de Tongres, *De Canonum observantia*, *Prop. XXII*; éd. C. Mohlberg, t. II, 1915, p. 128.

(2) *Cf. Revue*, III, 1923, p. 175-177. Pour l'ordonnance de l'année liturgique et la composition des messes (oraisons et préface), le missel franciscain était conforme au sacramentaire papal; il représentait donc vraiment la « *consuetudinem Romanae Curiae* ».

(3) Les plus anciens exemplaires sont généralement intitulés : « *Ordo missalis Fratrum Minorum secundum consuetudinen Romanae Curiae* » (*v-g.*, Rome, *Archivio di San Pietro, Cod.* E, 1, XIIIe s.; *Cod.* E. 9, XIII-XIVe s.; Bibl. *Casanatense*, *Cod.* 450, XIIIe-XIVe s.). Aux siècles suivants, il devient presque partout, hors des maisons de l'Ordre : « *Ordo missalis secundum consuetudinem* (ou *usum*) *Romanae Curiae* ».

Digitized by Google

possible, puisque le pontifical ne parut qu'entre les années 1292 et 1295 (1).

Les Frères Mineurs de la première génération, à qui nous devons le Missel de Sainte-Claire, avaient puisé dans les livres officiels de la Curie, sans soupçonner que ces livres vénérables pussent avoir besoin d'être corrigés (2). Une quarantaine d'années plus tard, l'Ordre comptait nombre de théologiens expérimentés, formés dans les grandes Universités. Il n'est pas surprenant que l'un d'entre eux ait surveillé la composition du missel et en ait écarté, malgré l'autorité des modèles romains, les expressions qui paraissaient incompatibles avec la doctrine, désormais bien connue, de la consécration eucharistique.

La formule « *praetermissa oratione Domine Jesu Christe... quia facit de sanguine mentionem* » est donc une des caractéristiques du missel « *secundum consuetudinem Romanae Curiae* ». Elle figure dans tous les exemplaires manuscrits, soit qu'ils ne portent aucune indication locale particulière (3), soit qu'il aient été

(1) Dans le *Rationale divinorum officiorum*, G. Durand décrit la messe des Présanctifiés en termes forts voisins de ceux de la rubrique . *Nec est praetereundum quod hac die, quando particula hostiae in calicem mittitur, non dicuntur verba illa* : Fiat commistio, *quia ibi de sanguine mentio fit, sed in calice sanguis non est nec hodie consecratur* (L. VI, c. LXXVII, n. 26; éd. de Lyon, 1574, t. II, f. 349v). A cette date, c'est-à-dire aux environs de l'an 1286 (*Cf.* Batiffol, *Etudes de liturgie et d'archéol. chrét.*, 1919, p. 17), le missel franciscain existait certainement et Durand, qui vivait à Rome, a fort bien pu s'en inspirer.

(2) *Cf. Revue*, III, 1923, p. 175, 468.

(3) *V-g.*, xiiie s. : Rome, *Archivio di San Pietro*, *Cod.* E. 1. — xiiie-xive s. : *Ibid.*, *Cod.* E. 9; Bibl. *Casanatense*, *Cod.* 450, f. 132r; *Ibid.*, *Cod.* 704, f. 139r; Bibl. Vaticane, *Cod. Palat. Lat.* 508, f. 213v. — xiv^e s. : Bibl. Vat., *Ottob. Lat.* 574, f. 118r; *Ibid.*, *Palat. Lat.* 504, f. 141r; Bibl. *Casanatense*, *Cod.* 1097, f. 86r; *Archivio di San Pietro*, *Codd.* B. 64, E. 2, E. 3, E. 4, E. 6, E. 7, E. 8; Florence, Bibl. Laurentienne, *Aedilium Codd.* 102, 103, 104; Bibl. de Saint-Gall, *Cod.* 346, p. 178; Paris, Bibl. nationale, *Lat.* 828, f. 95v. — xiv^e-xv^e s. : *Archivio di San Pietro*, *Codd.* B. 64, B. 66; Bibl. Vat., *Lat.* 4743, f. 172v; Bibl. *Casanat.*, *Cod.* 1909, f. 123v; Bibl. nationale, *Lat.* 827, f. 95r; *Lat.* 10503, f. 126v. — xv^e s. : *Archivio di San Pietro*, *Codd.* B. 65, B. 68, B. 69, B. 70, B. 71, B. 72, B. 73; Bibl. Vaticane, *Lat.* 8700, f. 74r; Florence, *Bibl. nazionale*, cl. XXXVI, *Codd.* 11 et 12; Paris, Bibl. nat., *Lat.* 8888, f. 93v; *Lat.* 9445, f. 82v; Bibl. de Lyon, *Cod.* 520, f. 75v; *Cod.* 5123, f. 154v; *Cod.* 5124, f. 102r, etc.

Digitized by Google

accommodés à l'usage de communautés religieuses (1), ou d'Églises particulières (2).

Elle fut également maintenue dans l'édition *princeps* du *Missale Romanum*, exécutée à Milan en 1474, d'après un manuscrit de l'*Ordo missalis secundum consuetudinem Romanae Curiae*, et dans presque toutes les réimpressions ou éditions nouvelles qui en furent faites, en divers pays, aux xve et xvie siècles (3). Avec des variantes qui n'altèrent pas le sens, de nombreux missels particuliers, plus ou moins dépendants du *Missale Romanum*, et généralement imprimés sous la surveillance de l'Ordinaire, l'adoptèrent à leur tour. On peut la lire dans les missels des Chalons-sur-Saône (4), de Viviers (5), de Bayeux (6), dans plusieurs éditions du missel dominicain (7), *etc*.

Ailleurs on reconnaît plutôt une réminiscence de la phrase du *Rationale* que nous avons tout à l'heure donnée en note. Voici par exemple le texte d'un missel de Wurzbourg :

> Deinde non dicat *Pax Domini*, nec *Agnus Dei*, sed ponendo partem hostie in calicem non dicat : *Fiat hec commixtio corporis*, quia sanguis ibi non est, nec hodie consecratur (8).

(1) *V-g.*, xiiie s. : Paris, Bibl. nat., *Lat.* 826 (abbaye de Sainte-Croix-de-Jérusalem, à Rome), f. 121v. — xive s. : Bibl. Vat., *Palat. Lat.* 500 (Augustins), f. 71v; *Palat. Lat.* 509 (Dominicains), f. 99r; *Palat. Lat.* 505 (Servites), f. 138v; Bibl. du Mont-Cassin, *Cod.* 128 (Mont-Cassin), p. 313; Paris, Bibl. nat. *Lat.* 8887 (Dominicains), f. 84v; Bibl. de Besançon *Cod.* 60 (Ermites de Saint-Augustin), f. 108v, etc.

(2) *V-g.*, Paris, Bibl. nat., *Lat.* 838, xive s. (Sainte-Cécile d'Albi), f. 114r; *Lat.* 836 (Saint-Etienne de Limoges, n. 1359), f. 96v; *Lat.* 870, xve s. (à l'usage des diocèses de Limoges et Tulle), f. 104r; *Lat.* 16827 (missel copié en 1492 pour Jean de Foix, évêque de Comminges), f. 116r; à la bibliothèque de Munich, plusieurs missels bavarois : *Lat.* 1074, xive s., f. 128v; *Lat.* 9743, a. 1493, f. 94v; *Lat.* 23267, xve s., f. 241v; *Lat.* 24001, xve s., f. 82r.

(3) *Cf.* la réimpression de l'édition milanaise de 1473, par M. Robert Lippe, *Missale Romanum*, t. I, *Text*, Londres, 1899, p. 174 (Vol. XVII de la collection publiée par la *Bradshaw Society*) ; t. II, 1907 (Vol. XXXIII de la même collection), p. 81 : variantes, pour ce passage, des principales éditions des xve et xvie s.

(4) Imprimé à Lyon en 1500, f. 95v.

(5) Imprimé à Lyon en 1527, f. 67r.

(6) Inprimé à Paris en 1543, f. 68r-v.

(7) Edition de 1485, f. 85r ; éd. de 1515, Lyon, f. 65v.

(8) *Missale Herbipolense*, a. 1481 (Hain, 11308) f. 112r. Même rubrique dans l'édition de 1509, f. 90r.

Digitized by Google

Des formules plus abrégées, mais du même genre, se lisent dans les missels de Poitiers (1) et de Beauvais (2).

Plusieurs autres missels de la même époque recommandent simplement de ne pas dire la formule « *Haec sacrosancta commixtio* », mais sans se rattacher particulièrement au missel romain ou à Guillaume Durand. Tel le missel parisien de 1497 :

> Sed ponat sacerdos more solito partem hostie in calicem nichil dicens. Caveat maxime ne dicat : *Hec sacrosancta commixtio corporis et sanguinis*, aut aliud ubi fiat verbum de sanguine (3).

La même défense est portée, en termes plus brefs, dans un missel de Clermont, de 1492 (4) et dans un autre, de Cologne, imprimé en 1498 (5).

Au contraire, un missel bénédictin, d'origine germanique, prescrit de réciter l'oraison « *Domine Jesu Christe, fili Dei vivi* », car, dit-il, le précieux sang dont elle fait mention se trouve en effet sur l'autel, uni au corps du Sauveur sous l'espèce du pain :

> ... mittat partem in calicem nichil dicens. Et illo tunc ex more cooperto dicat inclinis orationem solitam : *Domine Iesu Christe fili Dei vivi*, nichil hesitans in verbis his « *corpus et sanguinem* », quia revera ibidem corpus dominicum non sine sanguine est in specie panis, iuxta illud : « *Caro cibus, Sanguis potus, Manet tamen Christus totus Sub utraque specie* » (6).

Il est évident que, pour le rédacteur de cette rubrique, le vin contenu dans le calice n'a reçu aucune consécration.

(1) Bibl. nat., *Lat.* 872 (*Missale S. Petri Pictaviensis*, a. 1451), f. 94r; *Miss. dioc. Pict.*, Paris, 1498, f. a. 66v.

(2) Ed. de 1514, Rouen, f. 80r ; de 1538, Paris, f. 84v.

(3) Imprimé à Paris, f. 72v. — Mêmes expressions dans le *Missale canonicorum regularium ordinis S. Augustini secundum ritum insignis eccl. S. Victoris Parisiensis*, Paris, 1529, f. 73v, et dans le missel de Saint Pol de Léon, imprimé également à Paris, en 1526, f. 67v.

(4) Imprimé à Lyon, non folioté.

(5) Non folioté.

(6) *Missale sacerrimi ordinis beati Benedicti*, Bamberg, 1481, f. 80v. — Termes identiques dans le missel *secundum ritum... ordinis divi Patris Benedicti per Germaniam*, imprimé à Haguenau en 1518, f. 82v, et dans le *Missale consummatissimum secundum usum sacratissimi ordinis S. Benedicti de observantia per Germaniam*, Halberstadt, 1520, f. 80v.

Digitized by Google

*
* *

La fortune du missel romano-franciscain, si résolument hostile à la consécration par contact, n'arrêta pas immédiatement la carrière de l'*Ordo* romain plus ancien, où s'affirmait la doctrine amalarienne. De l'ordinaire papal, nous l'avons vu dans un précédent chapitre (1), cet *Ordo* des trois derniers jours de la semaine sainte passa dans de nombreux missels ou sacramentaires et, de l'un de ces derniers, dans l'*Ordo* XIV rédigé à Avignon. Il pénétra aussi dans le pontifical romain du XIIIe siècle, qui précéda l'ouvrage analogue de Guillaume Durand, et dont nous avons donné une rapide description (2). Mais ici la rubrique du vendredi saint ne tarda pas à être retouchée. Elle ne le fut probablement pas dès l'introduction de l'*Ordo* dans le Pontifical, car une copie de ce dernier, exécutée au XIVe siècle pour l'Église de Riga, présente encore la glose « *Sanctificatur*, etc. » (3).

Par contre, un groupe de manuscrits de ce pontifical, des XIVe et XVe siècles, n'a plus qu'une description fort émondée de l'office des Présanctifiés :

> ... *Libera nos, quesumus, Domine.* Finita oratione, *Pax Domini* non dicitur. *Agnus Dei* non cantatur neque pacis osculum datur, nec postcommunio cantatur. Communicat autem solus pontifex sine ministris, non ad sedem solemniter sed ibi tantum eo die ante altare ob reverentiam passionis Christi (4).

C'est dans un manuscrit de cette sorte que Mabillon a pris la série de pièces qu'il a publiées sous le non d'*Ordo* X.

Si on compare cette rubrique à celle de l'*Ordo* romain primitif (5), on voit que ces exemplaires du pontifical ont perdu, non seulement la glose amalarienne « *Sanctificatur enim...* », mais

(1) *Cf. Revue*, III, 1923, p. 174 et suiv.

(2) *Ibid.*, p. 463 et suiv.

(3) *Cf. Ibid.*, p. 172.

(4) Tel est le texte des mss. *Vaticani Lat.* 1153 (f. 83r), 1154 (f. 128v), 1155 (f. 162r), 4745, 4747, 5791 (f. 179r), *Vat. Borghes.* 72, *Parisin. Lat.* 17336 (f. 109r-v). Sur ces mss., leur âge et leur provenance, voy. *Revue*, III, 1923, p. 463 et suiv. — *Cf.* Gattico, *Acta selecta caeremonialia S. R. E.*, Rome, 1753, p. 211-212 (texte du *Vat.* 4745, avec variantes de plusieurs autres mss.).

(5) *Revue*, *l. c.*, p. 177.

Digitized by Google

aussi la phrase précédente, dont elle était l'explication théologique et où étaient mentionnés les rites de la fraction et de la commixtion. La description de la liturgie des Présanctifiés devenait ainsi très incomplète. Le copiste du *Paris.* 17336 (f. 109v) s'en est rendu compte, car il ajoute après les mots *passionis Christi* : « *Officium predictum habetur plenius in missali. Ibi eum require* ». Il est possible que l'auteur de la suppression ait été guidé, moins par le souci d'éliminer une erreur théologique, que par le désir d'abréger un texte qui lui paraissait faire double emploi avec les rubriques du missel (1).

En tout cas, sous cette forme mutilée, le pontifical romain ne se prononçait pas directement, le vendredi saint, contre la théorie de la consécration par contact. Il omettait simplement de mentionner le rite auquel se rapportait cette croyance. Un nouveau pas fut bientôt franchi : il ne faut pas, lisons-nous dans une seconde série de nos manuscrits, prononcer d'oraison faisant allusion au sang du Sauveur :

> Communicat autem solus pontifex... eo die ante altare, ob reverentiam passionis Christi, cum omnibus orationibus dici consuetis in perceptione dominici corporis, praeter illam : *Domine Iesu Christe, qui ex voluntate Patris,* quia facit de sanguine Christi mentionem, praetermissis illis que dici solent in sumptione calicis (2).

Nous reconnaissons dans cette formule plusieurs expressions rencontrées plus haut dans le pontifical de Guillaume Durand.

(1) De fait, ce n'est pas seulement la description de la messe des Présanctifiés qui est notablement abrégée ; c'est aussi celle de l'Adoration de la Croix. Un grand nombre des détails minutieusement rapportés dans l'ancien *Ordo* romain, tel qu'il s'est conservé par exemple dans les mss. *Vat. Ottob.* 356 et *Avenion.* 100, ont disparu de la plupart de nos exemplaires. On peut se rendre compte, dans l'édition de Mabillon, du procédé suivi. Il suffit de comparer, pour l'office du vendredi saint, le texte de l'*Ordo* X (un de nos pontificaux émondés) à celui de l'*Ordo* XIV (copie des rubriques du missel papal représenté par *Ottob.* 356 et *Avenion.* 100). Mais il faudra prendre garde aux interpolations postérieures qui, dans l'édition de Mabillon, basée sur un ms. très tardif, grossissent le texte primitif de l'*Ordo* XIV.

(2) *Vaticanus* 1152, f. 92v ; *Vat.* 4748 I, f. 88r ; *Vat.* 4748 II, f. 154v ; Paris, Bibl. nat., *Lat.* 15619, f. 219v ; Bibl. de l'Arsenal, *Cod.* 333, f. 139v (Pour la fraction, même rubrique que dans *Ottob.* 356 et *Avenion.* 100, sauf la glose « *Sanctificatur* » ; *cf. Revue, l. c.*, p. 177) ; Bibl. de Lyon, *Cod.* 5132.

Digitized by Google

Les deux livres se concurrençaient depuis la fin du XIIIe siècle : le plus récent aura servi à corriger l'ancien (1).

On s'explique moins facilement que l'auteur de cette retouche, évidemment dirigée contre la doctrine amalarienne, n'ait pas semblablement corrigé un autre endroit du pontifical, où le pouvoir consécrateur de l'hostie était affirmé avec une entière clarté. Parmi les exemplaires que nous venons de citer, le *Parisin.* 15619 déclare formellement, à propos du viatique, que le rite de l'immixtion opère la « transmutation » du vin et le change au sang du Christ (2). Cette affirmation est plus atténuée, sans disparaître encore complètement dans le *Cod.* 5132 de Lyon, dans les *Vaticani* 1152, 4748 I, 4748 II, et dans le *Cod.* 333 de l'Arsenal (3).

Le théologien qui avait trouvé à reprendre à la rubrique du vendredi saint n'avait sans doute pas remarqué celle du viatique. Il en résulte, entre ces deux passages de notre pontifical, dans les exemplaires en question, un évident désaccord. Ce désaccord fut toléré par les ecclésiastiques qui employèrent ces volumes, puisqu'ils ne le firent pas disparaître. Il faut que ces détails de rubrique n'aient guère retenu leur attention. Nous devons donc nous garder aujourd'hui de prendre ces textes liturgiques comme autant de professions de foi, mûrement réfléchies et formellement acceptées. Nous reviendrons d'ailleurs sur ce point dans notre conclusion finale.

L'influence du pontifical de G. Durand ne s'exerça pas seulement sur l'ancien pontifical romain. C'est ainsi que la rubrique du vendredi saint citée plus haut (*Notandum quod post fractionem...*) se retrouve textuellement dans un pontifical limousin du XVe siècle (4). Il est à noter que l'Église de Limoges est une de celles dont les anciens livres liturgiques avaient reproduit la glose amalarienne « *Sanctificatur enim...* » (5).

(1) Il est possible cependant que le correcteur se soit inspiré du *Missale secundum consuetudinem Romanae Curiae.* Mais le fait est sans importance : nous sommes toujours dans le même milieu et à la même date.

(2) *Revue*, III, 1923, p. 468.

(3) *Ibid.*, p. 469.

(4) Bibliothèque nationale. *Lat.* 1225, f. 191r.

(5) *Revue*, III, 1923, p. 285.

Digitized by Google

*
* *

La découverte de l'imprimerie permit aux autorités ecclésiastiques de contrôler plus efficacement le renouvellement des livres liturgiques. Parmi les missels imprimés avec l'approbation de l'Ordinaire, plusieurs conservèrent quelque temps encore des formules ou des expressions favorables à la théorie amalarienne. Mais les nouvelles éditions furent peu à peu corrigées et les derniers échos de la vieille croyance s'éteignirent avant la fin du XVIe siècle.

De ces livres imprimés, parfaitement conformes à la théologie définitive de la consécration eucharistique, la plupart ne manifestent plus aucun besoin de réagir contre la doctrine périmée. Ils n'estiment plus nécessaire de faire remarquer au célébrant que le calice ne contient pas le sang du Christ. Mais par la façon dont est rédigée la rubrique, ils laissent entendre, sans aucun doute possible, que le prêtre communie sous la seule espèce du pain et que le vin n'a reçu aucune consécration.

Citons, par exemple, le Missel du Mans imprimé à Paris en 1494 :

> ... ponat sacerdos more solito partem hostie in calicem nichi. dicendo. Postea oret dicendo : Oratio. *Domine Iesu Christi fili Dei vivi pone passionem...* Postea dicat ter : *Domine non sum dignus...* Hic communicat more solito dicendo : *Corpus domini nostri...* Sumendo calicem nichil dicat. Post sumptionem calicis nichil capiat (1).

Ou cet autre, également imprimé à Paris, à la fin du XVe siècle, pour le diocèse d'Auxerre :

> ... et partem eucharistie ponat in calice nichil dicendo, deinde communicet et recipiat vinum cum aqua positum in calice et illud sumat (2).

On trouve des rubriques analogues dans le missel de Tours, de 1493 (3) ; dans celui d'Angoulème, imprimé à Limoges en

(1) *Missale ad usum ecclesie Cenomanensis*, Paris, 1494, f. c. 6.

(2) *Missale secundum usum eccl. Antissiodorensis*, s. d., Paris (Bibl. Sainte-Geneviève, BB. 140).

(3) Imprimé à Rouen, f. 58v.

Digitized by Google

1501 (1); dans celui de l'ordre de Vallombreuse, imprimé à Venise en 1503 (2); dans celui de Munster, de l'année 1520 (3); dans celui de Cologne, de l'année 1525 (4); dans celui de Mâcon, de l'année 1532 (5); dans celui de Tours, de l'année 1533 (6), *etc.*

Nous pouvons arrêter notre enquête à ces dernières dates. Il est trop évident que, désormais, la presque unanimité des missels que nous rencontrerions serait conforme à ceux que nous venons de citer.

(*A suivre*). Michel ANDRIEU.

(1) *Missale ad usum insignis eccl. Engolismensis*, Limoges, 1501, f. 67v.

(2) *Missale monasticum secundum consuet. Ordinis Vallis umbrose*, Venise, 1503, f. 91.

(3) *Missale ad usum dyocesis Monasteriensis*, Paris, 1520, f. 77v.

(4) *Missale diocesis Coloniensis*, 1525 (Bibl. Mazarine, 1162 D2), f. 76v.

(5) *Missale... ecclesie Matisconensis*, Lyon, 1532, f. 80r.

(6) Imprimé à Paris, f. 60r.

Digitized by Google

CHRONIQUE D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MODERNE

L'ORIGINALITÉ PHILOSOPHIQUE DE PASCAL

Poursuivant son heureux dessein d'initier le grand public à la pensée des maîtres de la philosophie française, M. J. Chevalier nous offre en son *Pascal* un pendant au *Descartes* dont nous avons récemment rendu compte ici même (2), en attendant sans doute un *Malebranche* que nous souhaitons prochain. Cette fois encore le livre est la réunion de conférences faites à l'université de Grenoble, et il vise toujours à rafraîchir, à renouveler, à multiplier, dans l'ordre de l'action tout autant que dans l'ordre de la spéculation, l'influence de nos plus grands penseurs, et à l'opposer à l'invasion séculaire des penseurs d'Outre-Rhin. Ce caractère décidé de propagande et d'apologétique, contrairement à ce qu'on pourrait craindre, n'enlève rien à la solidité du travail qui est excellent. De même venue que le *Descartes*, le *Pascal* nous paraît de plus grand mérite; sans doute parce qu'il a été écrit avec plus d'enthousiasme et d'amour. Car M. Chevalier est visiblement encore plus pascalien que cartésien. Alors que nous l'avons vu interpréter Descartes en fonction de Pascal, il n'interprète ici nulle part Pascal en fonction de Descartes ; il ne cède même pas à la tentation bien naturelle de comparer leurs méthodes, qui sont si différentes et dont la confrontation ne laisse pas d'être très instructive. Toujours est-il que son nouveau livre est remarquable à la fois par l'ampleur, la pénétration, l'heureuse ordonnance de ses analyses et par le souci qui s'y fait voir partout, en particulier dans des notes abondantes et serrées, d'utiliser à plein la bibliographie pascalienne, laquelle est d'ores et déjà chose formidable.

(1) *Pascal*, par Jacques Chevalier, professeur à l'université de Grenoble ; in-8 de viii-387 pages, Paris, Plon, 1922; 9 francs.

(2) *Revue des sciences religieuses*, 1923, p. 131-133.

Digitized by Google

A ce double point de vue d'exégèse intérieure et d'exégèse extérieure, ce nouveau *Pascal* sera également utile aux *incipientes* et aux *docti*. Les premiers y trouveront la synthèse la plus dense, la plus claire, la mieux au point que nous ayons aujourd'hui. Les seconds seront reconnaissants à M. CHEVALIER de ne laisser sans examen aucun des nombreux points d'histoire et de doctrine qui se discutent si passionnément entre « pascalisants », et de faire constamment bonne part aux recherches et aux controverses, dans un ouvrage qui n'en reste pas moins avant tout un livre d'exposition et de critique immanente.

M. CHEVALIER, en effet, et il convient de l'en louer, cherche à s'effacer derrière Pascal, et à lui donner le plus souvent possible la parole. Il se contente généralement de rapprocher les textes, les faisant s'éclairer les uns les autres, quitte à les souligner à l'occasion de son admiration enthousiaste. Quand il les commente, il le fait en disciple pénétré de doctrines qu'il se borne volontiers à expliciter et à prolonger, s'efforçant surtout de bien marquer leur unité, leur fécondité indéfinie et leurs rapports surprenants avec nos problèmes les plus actuels. Aussi réussit-il particulièrement bien à mettre en pleine lumière ce qui frappe en effet les moins avertis chez Pascal : l'exceptionnelle originalité d'une pensée qui semble ne devoir rien à personne, et l'exceptionnelle solidité d'une œuvre sur laquelle le temps n'a eu aucune prise, si l'on en juge au moins par la sensation de fraîcheur et d'actualité qu'elle a toujours donnée à ses lecteurs, et qu'elle donne encore aussi vive aux derniers qu'aux premiers. C'est là proprement le privilège du génie; et Pascal fait vraiment figure de génie entre tous les génies, resplendissant plus qu'aucun autre de l'auréole du créateur qui tire tout de lui-même et qui produit d'emblée pour l'éternité.

Quelque plausible et fondée que soit cette impression, elle ne laisserait pas, si on ne la tempérait, d'exposer à des inconvénients, ne fût-ce qu'à celui de soustraire l'œuvre de Pascal à l'histoire et à la critique; comme si elle avait en effet échappé à la loi du temps qui soumet toute œuvre à des conditions historiques, et à la loi de l'humanité qui entache toute pensée humaine de faillibilité; et comme si, produite par génération spontanée, il la fallait recevoir comme une révélation. Il ne resterait plus alors qu'à faire bénéficier Pascal (au fait, n'y a-t-il pas des pascalisants

Digitized by Google

pour le faire, peu ou prou?) de l'idolâtrie du génie que le romantisme a prônée sans relâche, et qu'à sa suite la littérature a mise à la mode. Schopenhauer a jadis formulé en toute innocence le cérémonial religieux de ce culte, lorsqu'il a dit qu'en face du génie il n'y a qu'une attitude raisonnable : se donner, et alors incliner toutes ses puissances, se contenter de comprendre et renoncer à exercer un jugement propre, participer avec ferveur, admiration et reconnaissance à des intuitions transcendantes qui nous dépassent et qui suffisent à se justifier elles-mêmes.

Or il n'est pas en vérité d'attitude moins raisonnable, moins française, et surtout plus antipascalienne que celle-là. D'une part, Pascal lui-même nous invite à insérer tout homme dans l'humanité, à considérer l'humanité elle-même, selon la belle image qu'il en donne, comme un seul homme apprenant et développant ses connaissances le long des temps. Et voilà qui sauve les droits et les devoirs de l'histoire. D'autre part, et voici qui maintient les droits et les devoirs de la critique, Pascal encore insiste, et certainement plus que personne, sur la faillibilité de la raison humaine, sur la nécessité de résister à ses préventions, de dépister son asservissement à la coutume et sa docilité surprenante à l'argument d'autorité. Or quelle plus grande prévention, quelle coutume plus insinuante, quelle autorité plus impérative, que la prévention, la coutume et l'autorité qui se recèlent dans l'admiration des siècles? Il faut « se raidir contre », selon le conseil et la pratique du maître, qui n'a jamais cessé de juger les influences qu'il a successivement subies; il faut se garder du fidéisme des disciples, méthode de penser et de croire interdite à tout le moins aux philosophes. On ne saurait être bon « pascalien » sans réserver en face de Pascal lui-même les prérogatives de la raison historique et critique.

M. Chevalier le sait, qui est bon pascalien. Aussi a-t-il écrit sur « Pascal et son époque » un excellent chapitre où il détermine ce que Pascal doit à son milieu, et relève avec soin les diverses excitations qu'il a reçues de ses contemporains. Pareillement, il n'hésite pas (quoique visiblement il ne s'y résigne qu'à la dernière extrémité), à formuler en toute loyauté quelques restrictions sur la théologie de Pascal, à y signaler des exagérations jansénistes, qu'il envisage comme des infiltrations étrangères venant troubler la pureté première de la source originelle. Peut-

Digitized by Google

être d'aucuns penseront-ils qu'il minimise un peu trop ces influences et ces infiltrations, et seront-ils d'avis qu'il y aurait lieu de faire la part un peu plus grande à la fois aux contingences historiques et aux défaillances humaines.

On peut certainement être de cet avis sans s'exposer pour autant à retrancher quoi que ce soit de l'admiration due à Pascal, à offenser les droits de son génie, ou à compromettre l'efficacité de son œuvre. Au contraire, il y a toutes chances pour que l'histoire et la critique servent et aboutissent à faire mieux saillir la véritable originalité et la légitime fécondité de cette œuvre, pour que Pascal apparaisse plus grand et plus puissant, ramené pour ainsi dire à lui-même, à ses plus authentiques et à ses plus pures créations. C'est à tout le moins dans cette conviction qu'ont été écrites et que sont proposées les réflexions et les analyses historiques et critiques qu'on va lire. En particulier, loin de contredire le livre de M. Chevalier, loin surtout de viser à le refaire, elles le prennent au contraire pour point de départ, et ne se proposent que de le prolonger et de le compléter sur quelques points. Aussi bien devons-nous prévenir qu'elles prêteraient à toutes sortes de malentendus, et resteraient incomplètes et souvent même peu intelligibles, si on les lisait sans les éclairer à l'aide d'une connaissance préalable, que nous souhaitons aussi étendue et aussi précise que possible, de la vie et de l'œuvre scientifique, morale et apologétique de Pascal.

I. Pascal et « les anciens ».

Une des plus importantes « contingences historiques » qui influèrent sur le génie de Pascal, et qui décidèrent en particulier de son orientation, fut incontestablement le caractère très spécial de son éducation première. Cette éducation réalisa, en somme, le programme de Rabelais et de Montaigne. On sait en effet que, tels plus tard Leopardi et Stuart Mill, Pascal eut le privilège d'échapper à la longue, monotone et ralentissante filière de la vie de collège et d'université, et d'avoir pour directeur d'études son propre père. Celui-ci sut se prêter à la précocité et à l'ardente curiosité de son fils, lui fit brûler les étapes des premières initiations, et, à l'heure où les enfants de

Digitized by Google

son âge s'asseyaient à peine sur les bancs, l'introduisit dans le cercle des premiers savants français de l'époque. Robertval, Desargues, Mersenne, Gassendi, Fermat, etc., furent ainsi ses véritables précepteurs. On rêverait difficilement des circonstances plus favorables au génie, et celui de Pascal en profita merveilleusement. Sans doute y aurait-il lieu de faire des réserves sur la tradition familiale de la 32e proposition d'Euclide inventée « sans « livres, avec des ronds et des barres » (1). Il n'en reste pas moins certain que Pascal écrivit à seize ans le *Traité des Coniques* qui le classa d'emblée aux yeux des compétents parmi les premiers géomètres, et qu'à vingt ans il était un savant célèbre. Si donc il n'avait dû être qu'un savant, on n'aurait qu'à le féliciter d'avoir été heureusement dispensé des « études classiques » de son temps.

Mais il devait aussi faire état de philosophe, d'apologiste et de théologien. Et il faut bien avouer que son éducation brusquée apparaît beaucoup moins admirable à cet égard. Pour peu qu'on réfléchisse, on se rendra compte qu'elle devait nécessairement l'exposer par ses lacunes à bien des inconvénients, ceux auxquels échappèrent, par exemple, Descartes et Leibnitz ne se mettant à construire leurs propres systèmes qu'après s'être parfaitement assimilé pendant leur jeunesse la pensée des âges antérieurs.

Cependant la réserve que nous faisons ici paraîtra certainement contestable à plusieurs. Elle a en particulier contre elle de récuser la solution que Pascal lui-même a vulgarisée du fameux problème des anciens et des modernes. « C'est nous qui sommes les vrais anciens », dit-il en substance avec Descartes et François Bacon, après les savants de la Renaissance, après même Roger Bacon et les grands scolastiques. Et il conclut : « L'on voit avec combien d'injustice nous respectons l'antiquité dans ses philosophes ;.. ceux que nous appelons anciens étaient véritablement nouveaux en toutes choses ;.. nous avons joint à leurs connaissaissances l'expérience des siècles qui les ont suivis » (2). For-

(1) La version, rapportée par Tallemant des Réaux, d'un Euclide lu en cachette, paraît bien autrement vraisemblable. D'ailleurs, elle contredit moins le récit de Mme Périer qu'elle ne le complète en le corrigeant et en l'amputant du « sans livres » légendaire.

(2) *Traité du Vide*; p. 81 de la petite édition des œuvres de Pascal publiée par M. Brunschvicg sous le titre : *Pensées et opuscules* (Hachette, 2e édition.

Digitized by Google

mules péremptoires et triomphantes d'un modernisme qui flattera toujours les modernes. Il s'en faut bien néanmoins qu'on puisse universaliser tout de go ces formules ; car on s'exposerait inévitablement par là à tomber dans le sophisme de la généralisation hâtive.

Elles sont certainement vraies en science, comme elles le sont en industrie, en agriculture, et en général dans toutes les techniques du progrès matériel. Elles sont vraies partout où le progrès se fait par capitalisation directe et immédiate des inventions et des acquisitions antérieures, par socialisation régulière des découvertes. Pour nous en tenir à l'exemple des sciences, il est bien évident que dans ces corps de vérités anonymes, impersonnelles et définitives (approximativement définitives si l'on veut, il n'importe ici), l'apport de l'antiquité a les plus grandes chances d'avoir été recueilli, conservé et maintenu à la disposition des modernes. Pour ceux-ci, l'ignorance des anciens n'est donc pas nécessairement préjudiciable ; elle l'est même à coup sûr beaucoup moins que leur culte irraisonné, poussé jusqu'au fétichisme de l'argument d'autorité.

Mais tout change dès que l'on passe de ces disciplines à progrès rectiligne à des disciplines aussi mouvantes, aussi perpétuellement *in fieri*, aussi conditionnées par l'histoire des faits, des idées et des doctrines, aussi soumises aux renouvellements et aux changements de perspective, aussi éloignées enfin de la systématisation finale de formules unanimement acceptées, que le sont la philosophie, la morale et l'apologétique (sans compter l'esthétique, la politique, etc.). Ici, les anciens restent les anciens, à côté des modernes ; ou plutôt, il n'y a plus ni anciens ni modernes. Il n'y a plus que des penseurs dont les doctrines valent ce qu'elles valent, et doivent être pesées au trébuchet de la raison, sans que l'antiquité des unes et la modernité des autres créent par elles-mêmes une présomption quelconque de vérité. Dès lors, la volonté d'ignorer les anciens serait ici exactement aussi pernicieuse que la volonté d'ignorer les modernes. Ce serait de part et d'autre la volonté de tenir pour négligeables ou non avenues les

1900). Sauf avis contraire, nous citerons toujours d'après cette édition, en conservant son numérotage des *Fragments*, qu'on trouvera ici imprimé en chiffres *italiques*.

Digitized by Google

vérités qui, pour une raison ou pour une autre, n'ont pas encore réussi à obtenir cours forcé. Par un renversement qui n'a de paradoxal que l'apparence, il faudra donc en philosophie, en morale et en théologie (et tout autant en art et en littérature), pratiquer les anciens en vertu du principe qui autorise à les négliger en science ; ce principe étant la nécessité de prendre pour point de départ l'apport du passé, le capital des connaissances antérieures. On ne peut trouver ce capital que là où il est ; et puisque cette fois, faute d'avoir été mis en circulation dans des doctrines à crédit universel, il est resté dans les œuvres où ses créateurs l'ont consigné, c'est dans ces œuvres qu'il faut nécessairement l'aller chercher. Pour toutes ces raisons, et d'autres semblables, l'ignorance des anciens ne peut que constituer chez le philosophe, chez le moraliste et chez le théologien (et pareillement chez l'artiste et chez le littérateur), une lacune que rien désormais ne pourra combler.

Dans une large mesure, cette lacune fut celle de Pascal philosophe, théologien et apologiste. C'est ce qu'établirait facilement une étude approfondie de ses sources, analogue à celle que Pierre Masson a consacrée aux sources de J.-J. Rousseau. Il y aurait en effet un extrême intérêt à faire le relevé des lectures de Pascal ; l'inventaire de sa bibliothèque, si d'aventure on venait à le découvrir, ne serait sans doute pas moins instructif que celui de la bibliothèque de Spinoza. Très vraisemblablement, parmi les livres qu'il fit vendre pour en distribuer le prix aux pauvres, on n'aurait trouvé ni un Platon, ni un Aristote, ni aucun des philosophes anciens. Car tous les philosophes de l'antiquité ne sont visiblement pour lui que des noms abstraits ; il parle d'eux à peu près comme pourrait en parler un homme du monde cultivé, par simples allusions à leurs doctrines réduites à des dogmes sommaires, sinon à des étiquettes. De là l'image qu'il se fait d'eux, se les représentant bonnement comme d'autres Méré et d'autres Miton : « On ne s'imagine Platon et Aristote qu'avec de grandes robes de pédants. C'étaient des gens honnêtes, riant avec leurs amis. [Voilà qui est parfait ; mais ce qui suit l'est beaucoup moins.] Et quand ils se sont divertis à faire leurs *Lois* et leur *Politique*, ils l'ont fait en se jouant ; c'était la partie la moins philosophe et la moins sérieuse de leur vie... S'ils ont écrit de politique, c'était comme pour

Digitized by Google

régler un hôpital de fous; et s'ils ont fait semblant d'en parler comme d'une grande chose, c'est qu'ils savaient que les fous auxquels ils parlaient pensaient être rois ou empereurs » *321*. De toute évidence, Pascal se serait épargné cette caricature s'il avait lu les *Lois* et la *Politique*. Le sérieux moral et scientifique de Platon et d'Aristote, aussi honnêtes penseurs qu'honnêtes gens, n'eût pas manqué de le saisir, et de lui faire tomber la plume des mains, sinon de lui faire refondre sa propre politique janséniste, si sommaire malgré quelques vues de génie, si indifférente aux objectifs, aux formes, aux techniques et aux évolutions de la vie sociale.

Il ne connaît guère mieux la morale des anciens que leur politique. C'est de la meilleure foi du monde que, parlant de la « science de l'homme », de son importance souveraine, de la négligence où il la voit tombée, il le fait comme si elle restait tout entière à créer, comme s'il était le premier à en traiter à fond et en philosophe. Il ignore que Socrate, Platon, Aristote, Zénon, Epicure, Plotin etc., se sont appliqués aux mêmes questions que lui, et que, chose piquante, ils les ont envisagées exactement sous le même angle que lui. Car pour eux tous, sans exception, la morale se ramène comme pour lui au problème du souverain bien et du bonheur, plus précisément encore, au problème de la destinée et du « salut ». L'utilitarisme supérieur qui inspire et caractérise sa solution a inspiré et caractérisé auparavant les solutions de tous ces devanciers qu'il méconnaît, ou plutôt qu'il ne connaît pas. Car, s'il les connaissait, il ne dirait pas d'eux que l'essentiel de la morale leur a échappé ; et surtout il se garderait de croire, comme il le fait, qu'Epictète et Montaigne suffisent à l'instruire de tout ce que l'antiquité a dit d'utile sur l'homme. A quelle dignité inattendue n'a-t-il pas élevé Epictète et Montaigne ! Cependant ces deux précieux moralistes ne sont tout au plus que des philosophes de second plan, très inférieurs aux grands philosophes dont ils s'inspirent ou se font les échos, qu'ils paraphrasent ou abrègent, qu'ils abrègent surtout, jusqu'à les amputer régulièrement de leur métaphysique. Tels quels, en vertu d'une simplification héroïque, Pascal fait d'Epictète et de Montaigne les représentants et les porte-parole de toute la spéculation antique, réduite elle-même non moins sommairement aux débats

Digitized by Google

du dogmatisme et du pyrrhonisme : « J'ai trouvé, dit-il, qu'ils étaient assurément les deux plus illustres défenseurs des deux plus célèbres sectes du monde, et les seules conformes à la raison » (1). Que n'est-il entré d'abord dans la familiarité des grands dogmatiques et des grands pyrrhoniens? il se serait vite aperçu que le problème de la raison n'est pas tout pour eux, voire même qu'il tient généralement assez peu de place dans les plus grands systèmes, où sa solution relève de principes qui la débordent et s'étendent à tous les autres problèmes de la pensée et de l'action. A tout le moins cela lui eût épargné l'erreur de perspective qui lui fait trouver dans Epictète et Montaigne tout l'essentiel de la philosophie antique, exactemeut de la même façon qu'il trouve dans les géomètres de son temps tout l'essentiel de la géométrie grecque.

Par ailleurs, il ne semble pas avoir pratiqué les philosophes et les théologiens du moyen âge beaucoup plus que les philosophes de l'antiquité. Rien dans son œuvre apologétique ne donne à penser qu'il ait lu ni saint Thomas, ni Duns Scot, ni Suarez, ni même aucun des anciens docteurs augustiniens vers lesquels aurait dû l'orienter son propre augustinisme. Posséda-t-il même jamais un saint Augustin complet ? Parcourut-il intégralement les œuvres de son docteur par excellence, de celui dont ses amis les jansénistes lui avaient inspiré la vénération ? Cela même paraît douteux. Car, et il y a bien lieu de s'en étonner, on ne le voit jamais se référer qu'au saint Augustin docteur de la grâce : or la science qu'il en a se trouve tout entière dans l'*Augustinus* de Jansénius, qu'il a longuement médité, dans les œuvres polémiques d'Arnauld et en général dans la littérature de Port-Royal, qu'il lisait évidemment avec une extrême attention. Du saint Augustin des Confessions, du grand mystique qu'il ressuscitait avec tant d'originalité et que ses *Pensées* rejoignent et prolongent à chaque instant, pas une citation, pas même celles de l'*irrequietum cor* et du *fecisti nos ad te*, qui sont cependant les formules anticipées de toute son œuvre comme de toute sa vie. Si bien qu'on pourrait se demander jusqu'à quel point il ne ressuscitait pas saint Augustin à son insu. Telle fut au

(1) *Entretien avec M. de Saci sur Epictète et Montaigne.* (*Brunschvicg*, p. 158).

Digitized by Google

moins l'impression de Port-Royal, si nous en croyons l'*Entretien avec M. de Saci sur Epictète et Montaigne*. « Tout ce que M. Pascal lui disait de grand, [M. de Saci] l'avait lu avant lui dans saint Augustin; et, faisant justice à tout le monde, il disait : M. Pascal est extrêmement estimable en ce que, n'ayant point lu les Pères de l'Eglise, il avait de lui-même, par la pénétration de son esprit, trouvé les mêmes vérités qu'ils avaient trouvées. Il les trouve surprenantes, disait-il, parce qu'il ne les a vues en aucun endroit; mais pour nous, nous sommes accoutumés à les voir de tous côtés dans nos livres. Ainsi ce sage ecclésiastique, trouvant que les anciens n'avaient pas moins de lumière que les nouveaux, il s'y tenait, et estimait beaucoup M. Pascal de ce qu'il se rencontrait en toutes choses avec saint Augustin » (1).

En général, l'érudition patristique de Pascal paraît se limiter aux textes que lui choisissent et procurent ses amis de Port-Royal; comme par ailleurs ils lui fournirent les textes des casuistes qu'il réfuta dans ses *Provinciales*. C'est ainsi que les citations des Pères qu'on trouve dans ses lettres de direction à Mlle de Roannez et ailleurs, font l'impression d'être tirées de répertoires comme celui de M. de Luynes (*Sentences tirées de l'Écriture sainte et des Pères*, par M. de Laval) qu'il recommande (2) pour l'avoir sans doute pratiqué lui-même. Cette méthode d'extraits était assurément bien peu faite pour lui; elle avait entre autres inconvénients celui d'abandonner plus ou moins à autrui le soin de sa documentation. Mais elle lui fut d'abord imposée comme un expédient par la hâte de ses polémiques et de ses lectures; et peu à peu elle lui devint malheureusement une véritable nécessité, par suite de la décadence progressive de sa santé. Aussi bien ne fut-il pas sans éprouver le besoin d'une documentation meilleure, à mesure qu'il se consacra plus immédiatement à la préparation de son *Apologie*, pour laquelle il demandait avec raison toute une vie. Encore n'eut-il guère le temps de compulser que le *Pugio fidei* et tels autres livres apologétiques de seconde main, dont on peut croire que l'insuffisance l'eût ramené tôt ou tard à la grande littérature patristique et théologique, à celle que connaissait

(1) *Brunschwicg*, p. 147.
(2) *Ibid.*, p. 218.

Digitized by Google

si bien son ami Nicole. Toujours est-il que dans les *Pensées* il n'y a vraiment que les références à l'Écriture qui sentent la méditation personnelle d'originaux. L'on sait en effet à quel point Pascal fit de la Bible l'objet de plus en plus exclusif de son étude, jusqu'à y consacrer les dernières heures de lecture que lui accorda sa longue agonie.

*
* *

A tout prendre, son ignorance quasi-systématique de l'antiquité eut pour Pascal trois conséquences également remarquables, mais inégalement heureuses. D'une part, elle lui fit une nécessité de pratiquer plus que ses devanciers l'invention et la création personnelles ; nécessité qui aiguillonna son génie, et lui fut en somme favorable. D'autre part, en le détournant des livres, elle le tourna vers la vie, qui devint ainsi pour lui l'aliment et l'excitant normal de sa pensée ; et cela encore se trouva l'orienter dans le droit fil de ses incomparables facultés. Enfin, par un inévitable retour des choses, en le dégageant de l'influence des anciens, elle le livra sans contrepoids suffisant à l'influence des modernes, à celle de son entourage surtout ; et il y avait de ce côté des dangers certains dont tout son génie ne réussit pas à le sauver.

D'abord, il ne pouvait guère éviter, en faisant abstraction des anciens, de s'imposer un programme assez analogue à celui de Descartes : construire *ab integro* l'édifice des connaissances humaines dans les domaines où ils l'avaient précédé, et y philosopher en faisant recommencer l'humanité avec lui. Entreprise qui, où qu'on l'essaie en apologétique aussi bien qu'en philosophie, et en philosophie aussi bien qu'en science, ne pourra jamais être qu'une gageure, de celles qu'on ne gagne qu'en apparence. On sait comment Descartes se tire de la sienne, en repensant dans un ordre systématique bien à lui la métaphysique et l'idéologie augustiniennes, c'est-à-dire en exploitant un fonds d'idées extrêmement riche, sur l'origine duquel il ne pouvait guère avoir d'illusions. C'est ce qu'après d'autres nous avons récemment marqué ici même (1). Pascal ne pouvait échapper à

(1) *Revue des sciences religieuses*, 1923 ; pp. 333 *sq.*, et 351 *sq.*

Digitized by Google

la même fatalité de repenser des idées anciennes ; mais n'ayant pas à sa disposition l'érudition précise de Descartes, il était exposé à plus d'illusions, et en même temps à plus de lacunes. Lui aussi est tout pénétré de l'augustinisme qu'on respirait partout au XVIIe siècle, qu'on respirait surtout dans le milieu janséniste. Par ailleurs, nous aurons à souligner tout à l'heure son cartésianisme, aussi profond que peu conscient. Enfin il n'est pas jusqu'à la scolastique, pour laquelle il professe de confiance le mépris alors à la mode (1), qui ne l'instruise à son insu, ayant mis en circulation des vérités qu'il reprend en paraissant les formuler le premier. Je pense ici particulièrement à l'un de ses premiers ouvrages philosophiques, au traité *De l'esprit géométrique*, dont la forme est assurément plus neuve que le fonds. Car, si on y met à part la brillante dissertation — toute cartésienne — sur l'Infini, et une amorce de cet *Art d'agréer* qu'il se réservait de développer plus tard, et si l'on s'en tient à la substance même du livre, c'est-à-dire aux théories de la définition et de la démonstration, on est bien obligé de convenir qu'elles ne font guère que préciser, condenser, et même appauvrir, des doctrines antérieurement établies dans les *Analytiques* d'Aristote, et depuis lors mises à la disposition de tous comme *bonum commune* dans la logique traditionnelle.

C'est ce que l'on ne manque pas de faire observer à Pascal, qui répond longuement et avec humeur à cette « objection » de manque d'originalité (2). L'objection reviendra à d'autres occasions; et la réponse ne changera ni de ton, ni de nature : « J'aimerais autant qu'on me dise que je me suis servi de mots anciens.,. Qu'on ne dise pas que je n'ai rien dit de nouveau : la

(1) Voir dans le traité *De l'Esprit géométrique* (*Brunschvicg*, p. 195 et note) des railleries inspirées de celles de Montaigne : « Ce n'est pas *Barbara* et *Baralipton* qui forment le raisonnement ». « Railleries assez froides » disent les auteurs de la *Logique* de Port-Royal eux-mêmes. Elles témoigneront toujours, quel que soit leur succès constant auprès des incompétents, d'une incompréhension parfaite de la vraie nature de la Logique, qui est une *analytique* du raisonnement, et non pas un recueil de *recettes pratiques* pour bien raisonner. De son point de vue théorique elle a le devoir de dégager les diverses techniques naturelles du raisonnement, voire de leur donner des « noms artificiels », pourvu que ceux-ci soient bien formés, ce qui est ici le cas.

(2) *Ibid.*, p. 191 sq.

Digitized by Google

disposition des matières est nouvelle ; quand on joue à la paume, c'est une même balle dont on joue l'un et l'autre, mais l'un la place mieux. » *22*. Réponse excellente du point de vue littéraire de la composition ; elle ressemble assez à celle de Molière disant : « Je prends mon bien où je le trouve ». En ce sens tout est incontestablement neuf chez Pascal, et jamais ses répétitions ne sont de pures répétitions. Jamais il ne pense *d'après* d'autres, parce qu'il repense avec une originalité, une énergie et une fécondité incomparables ce qu'ils ont pu penser avant lui.

Encore lui arrive-t-il, comme à tout le monde, de penser *après* autrui. Et plût à Dieu que cela lui arrivât plus souvent, et qu'on retrouvât chez lui tout l'apport de ses devanciers ! Sa pensée, qui n'y eût point perdu en profondeur, y eût singulièrement gagné en ampleur. Pascal serait-il moins Pascal s'il était moins isolé dans le groupe des philosophes, s'il continuait en droite ligne Platon, Aristote, saint Thomas et Descartes, s'il avait étendu sa réflexion à tous leurs problèmes, les reprenant là où ils les avaient laissés? Cela lui aurait permis de faire une meilleure réponse aux malveillants, si malveillants il y avait, une réponse vraiment philosophique cette fois, et qu'aurait dû lui inspirer sa propre philosophie de « la suite des hommes considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement » (1). Laissant de côté la question irritante d'originalité, si accessoire et si peu de saison en philosophie et partout où doit dominer la passion du vrai, il eût souligné lui-même les vérités anciennes, dégagé la « suite de leurs conséquences » qui invite à y rattacher les vérités nouvelles. Ainsi eût-il rendu sensible en son propre exemple la loi du progrès, qui n'est pas une loi de rupture avec le passé, mais bien une loi de continuité, d'approfondissement et d'élargissement. Mais cette méthode eût exigé de lui une meilleure connaissance et une plus juste appréciation de l'antiquité, un moindre souci de la personnalité de ses propres travaux, et sans doute aussi plus de santé.

Toutes choses mises au point, il reste que le manque d'érudition de Pascal, voire même son indifférence à l'égard de ses devanciers, n'ont pas été sans lui procurer des avantages indi-

(1) *Traité du Vide*, dans *Brunschvicg*, p. 80.

Digitized by Google

rects. Elles ont d'abord très certainement contribué à le sauvegarder, sinon du fidéisme des disciples, dont au surplus sa puissante raison le défendait parfaitement *a priori*, au moins des dangers plus subtils, et dont il est autrement difficile de se défendre, que représente l'utilisation des formules anciennes. Car les formules s'insinuent et s'imposent avec autant, sinon avec plus de facilité que les doctrines elles-mêmes, dont elles se séparent d'ailleurs si difficilement; et leur tyrannie est tout autre chose qu'une métaphore. Elles créent des habitudes d'expression qui se transforment naturellement en habitudes de pensée; car parler la langue d'un philosophe ne va guère sans penser plus ou moins comme lui. Elles créent même de véritables habitudes de vision intellectuelle. Elles exposent, en effet, à voir les faits et les problèmes, non pas tels qu'ils sont en eux-mêmes, mais tels que les présentent, et donc tels que les ont vus, les philosophes qui les ont les premiers marqués de leur empreinte personnelle. Leur emprunter leurs formules de ces problèmes et de ces faits, c'est bon gré mal gré leur emprunter à tout le moins leurs points de vue et leurs perspectives; c'est pour ainsi dire chausser leurs lunettes et renoncer à voir les choses « à l'œil nu ». Or il est bien certain que nul philosophe plus que Pascal ne donne l'impression de voir toutes choses à l'œil nu, et d'être en contact direct avec la réalité. Il n'est pas de problème auquel il touche qui ne soit visiblement tout neuf pour lui, et même qu'il ne fasse apparaître tout neuf à ses lecteurs, grâce à la merveilleuse nudité de sa langue. Aussi bien, nul style philosophique n'est-il moins chargé que le sien de formules toutes faites, à tout le moins de celles des anciens. On y chercherait en vain celles de Platon, d'Aristote ou de saint Thomas (sauf évidemment les expressions dont ces philosophes ont d'aventure enrichi la langue universelle). Que n'en est-il de même des formules de Descartes, des « libertins » et surtout des jansénistes; car il s'en faut bien que Pascal se soit aussi bien défendu des modernes que des anciens, comme nous le verrons bientôt.

L'ignorance des anciens lui a en outre indirectement valu un autre avantage, très voisin du précédent et plus précieux encore : celui de lui faire une nécessité constante de l'invention personnelle, et de favoriser par là son extraordinaire pouvoir de créa-

Digitized by Google

tion. C'est de cela surtout qu'il convient de le féliciter, et plus encore de nous féliciter nous-mêmes, puisqu'après tout ce sont ces créations qui nous importent le plus. Ceux-là surtout seront de cet avis qui songeront aux maléfices certains de « la littérature du sujet » ; maléfices si régulièrement efficaces pour paralyser en philosophie l'essor de la pensée personnelle et lui enlever toute fraîcheur, pour substituer des problèmes de textes aux problèmes de choses, et pour ramener aux livres et aux doctrines historiques l'attention qu'ils détournent de la vie.

*
* *

La vie fut l'inspiratrice de Pascal à un degré unique.

L'on peut dire d'abord que c'est d'elle qu'il reçut toutes ses excitations et ses directives essentielles. Cela est tellement vrai qu'il n'est pas une de ses œuvres où l'on ne puisse voir une « œuvre de circonstance », selon le caractère auquel Gœthe voulait qu'on reconnût les œuvres de génie. Chacune est née du besoin de résoudre sur le champ quelque problème que lui proposait, ou que lui imposait, le cours des idées et des événements, auquel il était passionnément mêlé. Cela est vrai même de ses œuvres scientifiques. Les nouvelles qui lui arrivent de l'expérience de Torricelli déclenchent ses propres expériences, et lui font écrire ses fragments *Sur le Vide* ; des embarras de comptabilité de son père lui suggèrent l'invention de sa *machine arithmétique* ; des objections de Méré déterminent ses réflexions sur l'Infini géométrique ; le même Méré, en lui soumettant ses problèmes de joueur à la recherche de martingales, provoque ses travaux sur la probabilité, et lui fait concevoir son triangle arithmétique, etc. Et ce n'est pas autrement qu'il invente une nouvelle méthode de lecture, pour obliger tes maîtres des *Petites Écoles*, et qu'il crée les premiers omnibus, nés du spectacle des « embarras de Paris », qui lui inspirent une invention technique en attendant qu'ils inspirent des vers à Boileau. A plus forte raison la vie est-elle l'excitatrice de ses œuvres morales et philosophiques, qui ne sont proprement que ses réactions à ses propres expériences. Il les écrit pour ou contre des gens et des doctrines auxquels il songe, qu'il hait ou qu'il aime :

Digitized by Google

les *Provinciales*, pour confondre les Jésuites et défendre les Jansénistes, ses différentes lettres pour éclairer ou diriger des âmes, et ses *Pensées* enfin pour réfuter et convertir les libertins et pour sauver la religion. Par ailleurs, combien de ces pensées n'ont-elles pas été conçues et fiévreusement notées sur le premier morceau de papier, à la suite d'une conversation ou d'une discussion dont elles nous font encore percevoir l'écho!

A ce point de vue, la différence éclate entre Descartes et Pascal. Celui-là vécut vraiment « au-dessus de la mêlée », la dirigeant de haut et de loin, avec la phobie de s'y laisser entraîner; d'où son exil volontaire en Hollande, loin du tumulte, loin des ennemis et tout autant des amis, et la fuite de ville en ville par peur, en se fixant soi-même, de fixer autour de soi des relations exigeantes et envahissantes. Celui-ci vit à plein dans le tourbillon des affaires, des idées et des controverses, toujours au millieu de ses amis, et aux aguets des remous de l'opinion. Tour à tour passionné de « communiquer » avec les savants, puis avec le monde, puis avec les jansénistes, il n'est atteint qu'à la fin de sa vie de la nostalgie de la « chambre ». Encore cette nostalgie est-elle visiblement celle d'un polémiste fatigué, d'un savant désabusé de la science, d'un janséniste déçu par ses amis trop prudents lors de l'affaire du formulaire, d'un homme enfin qui souhaite la « chambre » pour y goûter la paix du cœur à l'abri de quatre murs, beaucoup plus que pour y philosopher comme Descartes « en son poêle ». En vérité, nul philosophe n'a moins vécu que Pascal dans un « poêle »; nul moins que lui n'a attendu que ses problèmes lui vinssent de l'évolution spontanée de ses principes, cultivés en vase clos. Ses principes, il les porte avec lui partout où il se porte lui-même; et il les essaie à tout problème lui arrivant des quatre coins de l'horizon.

Et cependant il est un philosophe encore, et des plus authentiques, comme le marque son souci immédiat de profiter de chaque problème pour approfondir ses méthodes et élargir leurs applications, pour généraliser tout aussitôt avec une hardiesse admirable les solutions trouvées; et comme le marque tout autant l'attitude même qu'il garde toujours en face de la vie. Car elle n'est pas seulement son excitatrice; elle est encore, et même davantage, le champ de ses expériences et l'objet de ses méditations continues. Plus il va, plus il a le souci de l'étrein-

Digitized by Google

dre et de lui dérober tous ses secrets, y compris les mystères de la religion, qu'il en fait jaillir sous l'ardente pression d'une curiosité passionnée. Aussi bien son œuvre essentielle et définitive est-elle une *philosophie de la vie*. Il n'y a pas de nom qui convienne mieux ni à son objet, ni à ses méthodes, ni à ses principes, ni à ses problèmes, ni aux solutions qu'il donne à ces problèmes.

Cette hantise constante de la vie vaut à Pascal un caractère moral inconnu jusqu'alors dans la tribu des philosophes, du moins des philosophes professionnels, le caractère de *philosophe passionné*. Caractère qu'on ne trouve en effet chez aucun de ses prédécesseurs (sauf peut-être, mais à un moindre degré, chez saint Augustin et chez quelques augustiniens), et qu'on ne retrouvera après lui que dans sa postérité directe ou indirecte, La froide raison, qui passe traditionnellement pour l'apanage nécessaire du tempérament philosophique, est remplacée chez lui par une raison aussi chaude qu'elle est lumineuse, inséparable d'une sensibilité frémissante et d'une volonté dominatrice. Au témoignage de ses proches « il était toujours en colère »; et cela ne laissait pas d'effrayer le doux Nicole, qui se fût accommodé de plus de sérénité, et qui dit à ce propos : « On n'aime pas à être régenté si fièrement. » Ses démonstrations et ses analyses gardent on ne sait quoi d'impératif et de conquérant, qui leur donne constamment l'allure de réfutations ou de sommations. Si bien que l'on serait tenté de leur résister, ne fût-ce que par respect humain, si par ailleurs on n'était en même temps ébloui par leur clarté, subjugué par leur vigueur, et entraîné par la rapidité de leur mouvement.

C'est tout particulièrement par la passion contagieuse de sa pensée que Pascal émeut tant ses lecteurs, même les libertins qu'il ne convainc pas, mais qui ne l'abandonnent pas pour autant. Il ne cessera jamais d'émouvoir les hommes. Quoi qu'il leur dise, ils sentiront toujours qu'il fait jaillir en eux, tel un magicien, les sources les plus profondes de la vie, et qu'il ne leur parle en définitive que d'eux-mêmes et de leurs plus intimes préoccupations. De là ces dons miraculeux d'intimité, d'immédiateté et d'actualité éternelle qui caractérisent son style. Dons qu'on avait crus jusqu'à lui réservés aux poètes. C'est que sa philosophie le fait poète, en effet, par là que, selon sa profonde remar-

Digitized by Google

que, elle l'empêche d'être auteur, et veut qu'il soit homme, un homme dont la pensée ne cesse jamais de venir de l'imagination et du cœur et de s'adresser à l'imagination et au cœur. En lui le premier s'est fait ce mariage de la littérature et de la philosophie qui s'est renouvelé depuis lors chez Jean-Jacques Rousseau, à tant d'égards pascalien sans le savoir, et qu'on retrouve à chaque instant encore chez les innombrables disciples, conscients ou inconscients, de Pascal et de Jean-Jacques Rousseau. Tous restent en effet reconnaissables à ce double signe, qu'ils pensent et écrivent avec leur cœur, et que leurs pensées se centrent sur quelque dogmatique de la vie, remontant directement ou indirectement, mais toujours sûrement, jusqu'à celle de Pascal.

*
* *

Pratiquées par une âme excitable et passionnée, l'attention exclusive à la vie, la curiosité ardente de s'initier à toutes ses formes et à toutes ses manifestations, le besoin et l'habitude d'entrer dans le tourbillon et de s'y laisser porter, présentent, à côté de leurs avantages évidents, un écueil tout aussi certain : celui de créer à cette âme une impressionnabilité trop grande à l'atmosphère intellectuelle et morale de son milieu, de la livrer plus que de droit aux influences immédiates, et de lui faire par là payer un peu cher la rançon de ses intuitions vitales. Moins que personne Pascal, avec son extraordinaire sensibilité, ne pouvait prétendre échapper à cet écueil ; encore qu'en revanche il ait eu plus que personne, dans sa raison plus extraordinaire encore, les moyens de s'en dégager. C'est ainsi qu'on le voit multiplier, bien au delà de sa jeunesse, des expériences où tour à tour il s'abandonne et se reprend, se livre aux divers milieux qu'il traverse et s'en détache plus ou moins brusquement, pour se reconquérir à mesure et rentrer de plus en plus en lui-même. Cela vaut à sa vie, et à sa pensée même, le double caractère d'une instabilité extérieure indéniable, marquée par la succession des influences subies, et d'une unité intérieure plus frappante encore, sensible jusqu'en ce rythme constant d'abandons et de reprises d'une âme qui se cherche d'abord dans autrui et ne se trouve finalement qu'en elle-même et en Dieu. Rythme tra-

Digitized by Google

gique,qui ouvre de merveilleuses perpectives sur la vie intérieure de Pascal, et des perspectives non moins instructives sur l'évolution de sa pensée.

C'est ainsi qu'il débute par se prêter avec une docilité absolue au démon de la géométrie, et par se satisfaire des directions intellectuelles qu'il trouve dans le cercle des savants. Leur « communication » suffit quelque temps à combler son âme. Puis vient ce que l'on appelle sa « première conversion », qui le déprend à moitié de la science, et lui fait faire à moitié l'expérience de la mystique janséniste. Puis c'est la « période mondaine », où il se déprend à la fois de cette mystique et de la science encore, pour s'attacher à de nouveaux maîtres, à Epictète et à Montaigne qu'il dévore, à Méré et à Miton avec lesquels il communique passionnément. Enfin c'est la « conversion définitive », Port-Royal le déprenant pour toujours du monde et de la science, et régentant sans retour sa vie intérieure et extérieure, sa pensée et son action. Il le semble au moins, et qu'il se soit fixé en cette dernière étape, à laquelle son histoire officielle arrête son évolution. Elle l'arrête trop tôt, s'il en faut croire de récentes découvertes (1), qui nous montrent Pascal dépris à la fin de sa vie des jansénistes eux-mêmes, et mourant au moment où, parvenu à la plénitude de son génie, sinon à la fin de ses expériences, il achevait de se libérer et de se conquérir. S'il eût vécu sa vie normale, n'eût-il pas dû comme saint Augustin, auquel il faut à chaque instant le comparer, adjoindre à son œuvre un index de *Retractationes* ?

A tout le moins l'histoire et la critique sont-elles intéressées à ce que l'on marque les phases successives de sa pensée, les flux et les reflux de ce génie que sa passion de la vérité conduit tour à tour à faire confiance aux maîtres qu'il se choisit, puis à les juger et à les dépasser, voire à les délaisser et à les combattre, mais non pas toutefois sans garder jusqu'à la fin des traces, bonnes ou mauvaises, mais toujours sensibles, de leurs diverses influences.

C'est ce que nous allons constater en analysant les rapports intérieurs de ses doctrines avec celles de Descartes, des « libertins » et de Port-Royal.

(1) On trouvera dans le *Pascal* de M. Chevalier (pp. 332-336 et 361-372), un bon résumé de ces découvertes et des controverses auxquelles elles ont donné lieu.

Digitized by Google

II

Pascal et Descartes.

La période « scientifique » de la vie de Pascal le fit incontestablement cartésien. Méré, qui le connut immédiatement après cette période, nous dit que son nouvel ami « estimait fort Descartes », jusqu'à en être entêté. Et l'on sait quels efforts il fit pour le guérir de cet attachement, incompatible à ses yeux avec la profession d'« honnête homme ». Il y réussit beaucoup moins qu'il ne s'en flatte. Car Descartes eut sur Pascal une emprise à la fois profonde et durable, plus profonde et plus durable que Pascal ne le crut lui-même, et qu'on ne l'a généralement cru depuis lors, pour s'être arrêté à des divergences, tant extérieures qu'intérieures, qui ne sauraient supprimer d'évidentes filiations de doctrines.

Ces divergences cependant sont certaines. Il est certain d'abord, et le fait pourrait avoir de quoi étonner, que les relations personnelles de Descartes et de Pascal furent peu fréquentes et surtout peu cordiales. Leur principale rencontre, qui se fit à propos des fameuses expériences sur le vide, aboutit même à une querelle de priorité d'invention scientifique qui ne pouvait contribuer à les rapprocher. Descartes est de tous les savants contemporains, celui avec lequel Pascal, si avide de « communication », communiqua le moins. Il se sentait plus porté vers ses ennemis, vers Desargues en géométrie, vers Roberval en physique; soit question de personnes, soit tout autant question de méthodes. Toujours est-il que Pascal jugea de plus en plus librement Descartes. Il « se moquait fort de la matière subtile », au dire de Madame Périer. Et ses *Pensées* (*76* à *79*) témoignent de vigoureux efforts pour opposer sa propre doctrine au cartésianisme, son « Dieu sensible au cœur » au Dieu géomètre, physicien et métaphysicien des *Méditations*. Visiblement, ces deux grands génies ne sympathisaient pas, ne suivaient pas les mêmes voies, et ne pouvaient quediverger à mesure qu'ils avançaient davantage chacun dans les siennes.

Mais Descartes avait passé premier. Et il avait mis en circulation tant d'idées, de si neuves, de si fortes et de si capiteuses

Digitized by Google

qu'à son insu peut-être Pascal les avait respirées dans l'atmosphère scientifique et philosophique de sa jeunesse, et se les était assimilées jusqu'à ne pouvoir plus ni les reconnaître ni s'en détacher. Aussi le voit-on rester fidèle jusqu'au bout aux principales doctrines cartésiennes. Il les utilise sans doute plus qu'il ne les professe; il n'en pense pas moins constamment, si l'on peut ainsi dire, avec des catégories cartésiennes.

C'est ainsi que l'*Esprit géométrique* est, à bien des égards, un complément et un commentaire du *Discours sur la Méthode*. Pascal y envisage la géométrie, conformément aux vues de Descartes, comme une logique concrète, comme la meilleure pédagogie de cet « esprit de netteté pour lequel je fais tout ce traité, plus que pour le sujet que j'y traite ». Il y précise et formule les règles des « idées claires et distinctes », ramenées à celles des bonnes définitions et des bonnes démonstrations. La magnifique et longue digression sur les deux infinis est une apologie des conceptions cartésiennes contre les incompréhensions de Méré. Pascal garde même, et gardera toujours plus ou moins, à ces conceptions leur saveur cartésienne de réalisme ontologique (1).

D'autre part, nous avons déjà remarqué ici même (2) qu'en récusant pratiquement les « preuves métaphysiques » de Dieu et de l'âme, à cause de leur inefficacité, Pascal ne laisse pas de rester personnellement convaincu de la valeur de certaines d'entre elles; or ce sont précisément les preuves cartésiennes. C'est ainsi qu'il accuse énergiquement comme Descartes, et presque dans les mêmes termes que lui, la contingence du moi, et la nécessité de suspendre cette contingence à la nécessité de Dieu : « Je sens que je puis n'avoir point été... ; donc je ne suis pas un être nécessaire. Je ne suis pas aussi éternel, ni infini; mais je vois bien qu'il y a dans la nature un être nécessaire, éternel et infini » *469*. Pareillement, il fait subsister, lui aussi, les vérités en Dieu : « N'y-a-t-il point une vérité substantielle, voyant tant de choses [vraies] qui ne sont point la vérité même? » *233*.

Cependant, à le lire sans précaution, on pourrait parfois croire

(1) Sauf toutefois à faire un jour une réserve importante, et qui paraît tout remettre en question : « Ce n'est pas qu'il y ait rien de tout cela [espace et temps] qui soit infini et éternel :.. il n'y a, *ce me semble*, que le nombre qui les multiplie qui soit infini » *121*.

(2) *Revue des sciences religieuses*, 1923, p. 509.

Digitized by Google

qu'il contredit Descartes en ces questions; mais qu'on y regarde de plus près, et l'on verra qu'il ne se sépare de lui que pour aller plus loin que lui, et que, ce faisant, il conserve la métaphysique qu'il paraît blâmer : « Le Dieu des chrétiens ne consiste pas *simplement* en un Dieu auteur des vérités géométriques (1) et de l'ordre des éléments : c'est la part des païens », *556*, la part des déistes, la part de Descartes. Cette part est vraie : Dieu est cela; mais il est davantage encore. Tel est également le sens du texte fameux : « Je ne puis pardonner à Descartes; il aurait bien voulu, dans toute sa philosophie, pouvoir se passer de Dieu; mais il n'a pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude, pour mettre le monde en mouvement; après cela il n'a plus que faire de Dieu » *77*. Dieu donne en effet cette chiquenaude; mais il fait davantage encore. Autrement dit : Descartes pèche, non en ce qu'il affirme, mais en ce qu'il omet; non parce qu'il nous mène au Dieu métaphysique, mais parce qu'il ne nous mène pas en même temps au Dieu chrétien et à Jésus-Christ médiateur; non parce qu'il suspend à Dieu et à ses décrets l'ordre des existences et l'ordre des vérités, mais parce qu'il ne voit pas que ces deux ordres s'enveloppent dans l'ordre surnaturel plus large, et que tout doit être suspendu aux décrets surnaturels du plan de la Rédemption, lesquels expliquent aussi bien la nature que la grâce.

Comme il conserve et complète la métaphysique cartésienne de Dieu, Pascal conserve et complète la métaphysique cartésienne de l'homme. Pour lui aussi, l'homme se définit indépendamment de son corps, par la pensée seule, laquelle se suffit ontologiquement et n'a rien de commun avec l'idée de ce corps : « Je puis bien concevoir un homme sans mains, pieds, tête. [« Je pouvais feindre que je n'avais aucun corps », dit Descartes dans le *Discours de la Méthode*]... Mais je ne puis concevoir l'homme sans pensée : ce serait une pierre ou une brute » *339*. Comme la pensée constitue toute l'essence ontologique de notre être spirituel, elle en cons-

(1) Et encore : « Quand un homme serait persuadé que les proportions des nombres sont des vérités immatérielles, éternelles et dépendantes d'une première vérité en qui elles subsistent, et qu'on appelle Dieu, je ne le trouverais pas beaucoup avancé pour son salut » *556*. Ce qui ne veut pas dire que cet homme se tromperait, mais qu'il ne posséderait qu'une vérité incomplète et inutile, qu'une vérité de païen.

Digitized by Google

titue toute la dignité et la grandeur, et toute l'autonomie vis-à-vis de l'univers matériel : « Pensée fait la grandeur de l'homme » *346*. « Toute notre dignité consiste donc en la pensée » *347*. « L'univers me comprend et m'engloutit comme un point ; par la pensée, je le comprends » *348*. Toutes ces vues sont magnifiquement rassemblées dans l'inoubliable texte sur le « roseau pensant », qui est le plus beau texte cartésien (1). L'homme est donc bien tout ce que dit Descartes ; mais il est davantage encore : une créature misérable et pécheresse, corrompue et rachetée, dont la valeur religieuse et morale ne s'apprécie, et dont finalement les misères et les grandeurs ne s'expliquent et ne se comprennent, que dans le plan de la Rédemption.

Plus encore peut-être que pour sa métaphysique de Dieu et de l'homme, Pascal est tributaire de Descartes pour sa métaphysique de la nature. Il professe nettement le mécanisme géométrique, dont il accepte à la fois le principe et les conséquences. Il en accepte d'abord le principe, encore que, toujours pour les mêmes raisons religieuses, il paraisse à l'occasion en faire peu de cas : « Il faut dire en gros : cela se fait par figure et mouvement, *car cela est vrai* ; mais de dire quels, et composer la machine, cela est ridicule ; car cela est inutile, et incertain et pénible » *79*. Cette restriction vise expressément la cosmogonie de Descartes « qu'il ne pouvait souffrir », c'est-à-dire sa construction hypothétique de l'univers, avec, entre autres éléments, la « matière subtile » dont il « se moquait fort » (2). De toute évidence, la hardiesse de cette genèse le touche moins que ce qu'il y voit d'aventureux, qui choque son propre empirisme, et surtout d'areligieux, qui blesse sa foi. D'où le projet noté dans les *Pensées* : « Ecrire contre ceux qui approfondissent *trop* les sciences. Descartes » *76*. Le sens de tous ces textes est fort net et revient à ceci : l'explication mécaniste de l'univers est incontestablement utile et vraie ; mais d'une part elle ne saurait dépasser les faits assurés par l'expérience ; d'autre part, et surtout, elle doit réserver et respecter l'explication religieuse du même univers, car « le

(1) Pascal n'emprunte pas seulement à Descartes sa *métaphysique*, mais encore sa *psychologie* de la pensée. Nous nous réservons d'élucider ce point, qui est de grande conséquence, en traitant du rationalisme pascalien.

(2) *Brunschvicg*, p. 361. (Citations de Madame Périer dans la note 1).

Digitized by Google

monde ne subsiste que par Jésus-Christ et pour Jésus-Christ (1) » *556*.

Par contre, Pascal ne fait aucune réserve sur l'antifinalisme qui est la première conséquence métaphysique du mécanisme géométrique. De toutes les preuves de l'existence de Dieu, la preuve par la finalité est la seule qu'il récuse aussi bien théoriquement que pratiquement ; et ici son cartésianisme va se trouver renforcé par son jansénisme. C'est presque avec colère qu'il morigène les partisans de cette preuve, chère à l'Humanisme chrétien, soit catholique, soit protestant, chère à saint François de Sales et à Grotius. « J'admire avec quelle hardiesse ces personnes entreprennent de parler de Dieu. En adressant leurs discours aux impies, leur premier chapitre est de prouver la Divinité par les ouvrages de la nature... Leur donner, pour preuve de ce grand et important sujet, le cours de la lune et des planètes, et prétendre avoir achevé sa preuve avec un tel discours, c'est leur donner sujet de croire que les preuves de notre religion sont bien faibles; et je vois, par raison et par expérience, que rien n'est plus propre à en faire naître le mépris » *242*. Il ajoute hardiment et imprudemment : « C'est une chose admirable que jamais auteur canonique ne s'est servi de la nature pour prouver Dieu (2) » *243*.

(1) Notons en passant que cette préoccupation de réserver en face de l'explication scientifique de l'univers son explication religieuse a eu pour pendant chez les idéalistes allemands la préoccupation analogue de réserver son explication morale. Pour Fichte, explicitant une pensée déjà immanente au kantisme, le monde ne subsiste qu'en vue de la réalisation du devoir, comme obstacle à vaincre pour actualiser l'esprit. Le fameux adage goethéen, qui exprime sa pensée : *Im Anfange war die That*, est une sécularisation de l'*In principio erat Verbum*, dont le texte de Pascal est proprement une application à la cosmologie. Au surplus, Fichte est loin d'être ici un isolé ; car l'on retrouve chez Schelling, chez Hegel, et même chez Schopenhauer, des vues analogues, qui les amènent tous à fonder plus ou moins directement la métaphysique sur l'action, et à mettre des postulats moraux à la racine ontologique de l'être. Enfin, tous les postkantiens, sans aucune exception, écrivent, et écrivent même beaucoup trop, « contre ceux qui approfondissent trop les sciences ». Ils le font jusqu'à dévaloriser ces sciences elles-mêmes de leur valeur spécifique, ce qui n'est jamais arrivé à Pascal.

(2) Et le psalmiste disant : *Caeli enarrant gloriam Dei et opera manuum ejus annuntiat firmamentum*? Ps., XVIII, 2. Et la Sagesse disant : *A magnitudine enim speciei et creaturæ cognoscibiliter poterit creator horum videri*? Sap., XIII, 5. Et saint Paul disant, à propos précisément des philosophes :

Digitized by Google

Il conclut enfin, accentuant de plus en plus sa pensée à l'aide d'une objection qu'il se fait faire par quelque libertin : « Eh quoi! ne dites-vous pas vous-même que le ciel et les oiseaux prouvent Dieu? — Non. — Et votre religion ne le dit-elle pas? — Non » *244*. On ne saurait être plus net (1).

Selon Pascal, la vérité est que l'univers loin de montrer Dieu, le cache, loin d'en parler, s'en tait. L'univers est « muet ». La seule impression qu'éprouve Pascal à sa vue, et qu'il éprouve jusqu'à en être obsédé, est une impression de terreur et d'écrasement : « Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie » *206*. Il n'y a en effet nulle proportion métaphysique de l'univers cartésien à l'homme; ce sont des êtres d'ordre si différent que le premier ne peut apparaître qu'hostile au second : « Quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue » *347*. « En regardant tout l'univers muet, et l'homme sans lumière, abandonné à lui-même, et comme égaré en ce recoin de l'univers, sans savoir qui l'y a mis, ce qu'il y est venu faire, ce qu'il deviendra en mourant, incapable de toute connaissance, j'entre en effroi » *693*. O douceur du sentiment des humanistes chrétiens, si naturellement à l'aise dans un monde fait pour eux, où Dieu leur révèle sa puissance et sa divinité par le spectacle des cieux et par les mille voix de la nature! Ce monde est un mythe philosophique pour Pascal, comme pour Descartes. Il n'y a même pas pour ces deux philosophes de nature au sens traditionnel de ce mot : il n'y a que le monde mécanique de la matière, infiniment hétérogène au monde de l'esprit, et où la foi seule peut arriver à discerner des harmonies divines.

Car, s'il n'y a point dans l'univers de finalité naturelle qui

Invisibilia enim ipsius, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus et divinitas, ita ut sint inexcusabiles? Rom., I, 20.

(1) Dans sa *Vie de Blaise Pascal* Madame Périer atténue notablement le sens obvie et la force de ces textes. Elle veut que Pascal n'ait pas été plus sévère pour la preuve de finalité que pour les autres preuves métaphysiques, c'est-à-dire qu'il ait récusé son efficacité pratique tout en reconnaissant sa valeur. « Il ne devait pas non plus se servir des raisonnements ordinaires que l'on prend des ouvrages de la nature ; *il les respectait pourtant, parce qu'ils étaient consacrés par l'Écriture sainte et conformes à la raison*, mais il croyait qu'ils n'étaient pas assez en proportion à l'esprit et à la disposition du cœur de ceux qu'il avait dessein de convaincre. » (*Brunschvicg*, p. 20). Nous avons visiblement affaire ici à une atténuation inspirée par la prudence janséniste.

Digitized by Google

révèle un Dieu naturel, la foi y découvre par contre une finalité surnaturelle liée aux décrets du Dieu de la grâce, dont elle réalise et doit donc révéler à certaines conditions les desseins de miséricorde « Si le monde subsistait pour instruire l'homme de Dieu, sa divinité y reluirait de toutes parts d'une manière incontestable [ce qui n'est pas, comme nous venons de le voir] ; mais comme il ne subsiste que par Jésus-Christ et pour Jésus-Christ, et pour y instruire les hommes de leur corruption et de leur rédemption, tout y éclate des preuves de ces vérités. Ce qui paraît ne porte ni une exclusion totale ni une présence manifeste de la divinité, mais la présence d'un Dieu qui se cache » *556*. Car la finalité surnaturelle du monde est essentiellement une finalité obscure et cachée. De toute nécessité, il faut la foi, et donc une prédestination, pour la percevoir. « Toutes choses parlent de Dieu à ceux qui le connaissent... ces mêmes choses le cachent à ceux qui ne le connaissent pas (1) », « On n'entend rien aux ouvrages de Dieu, si on ne prend pour principe qu'il a voulu aveugler les uns et éclairer les autres » *566*. Pascal est intarissable en variations sur le thème janséniste du *Deus absconditus*.

Une seconde conséquence, également capitale, du mécanisme géométrique est la théorie de l'automatisme, Pascal l'accepte, et toujours sans restrictions, telle que Descartes l'a formulée. « Il était de son sentiment sur l'automate », nous dit Madame Périer (2).

(1) *Lettre à Madame Périer*, (*Brunschvicg*, p. 89).

(2) *Brunschvicg*, p. 361, note 1. — S'il n'en avait pas été par principe, il lui eût été bien difficile de ne pas en être par bienséance janséniste. « Il n'y avait guère de solitaire qui ne parlât d'*automate*. On ne se faisait plus une affaire de battre un chien. On lui donnait fort indifféremment des coups de bâton [tel plus tard Malebranche], et on se moquait de ceux qui plaignaient ces bêtes comme si elles eussent senti de la douleur. On disait que c'étaient des horloges, que ces cris qu'elles faisaient quand on les frappait n'étaient que le bruit d'un petit ressort qui avait été remué, mais que tout cela était sans sentiment. On clouait de pauvres animaux sur des ais par les quatre pattes, pour les ouvrir tout en vie et voir la circulation du sang ». (FONTAINE, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal* ; Cologne, 1738, t. II, p. 52). Cependant M. de Saci faisait exception à l'engouement de Port-Royal pour le cartésianisme : « Quelle nouvelle idée me donne-t-on de la grandeur de Dieu, disait-il, en me venant dire que le soleil est un amas de rognures, et que les bêtes sont des horloges ? Puis, souriant doucement quand on lui

Digitized by Google

Il en est d'abord quant aux animaux, dont il réduit, lui aussi, les instincts à de purs mécanismes ou, ce qui revient ici au même, à une « science fragile dont la nature les instruit à mesure que la nécessité les presse (1) ». Science analogue à celle qu'il a lui-même incorporée à sa machine arithmétique : « La machine d'arithmétique fait des effets qui approchent plus de la pensée que tout ce que font les animaux (2) » *340*. Pascal a visiblement à cœur de réfuter les objections des partisans de l'intelligence animale. « L'histoire du brochet et de la grenouille de Liancourt : ils le font toujours, et jamais autrement, ni autre chose *d'esprit* » *341*. Les animaux sont stupides : « Le

parlait de ces choses, il témoignait plus plaindre ceux qui s'y arrêtaient qu'avoir envie de s'y arrêter lui-même. Il me dit un jour... que M. Descartes était à l'égard d'Aristote comme un voleur qui venait tuer un autre voleur et lui enlever ses dépouilles... Aristote ayant usurpé dans l'Eglise une telle autorité, n'était-il pas juste qu'il fût renversé et dépossédé par un autre tyran, à qui il en arrivera peut-être autant » ? (*Ibid.*, p. 63. — Voir également p. 470, la discussion entre le duc de Liancourt et Arnauld sur les deux chiens rôtisseurs.)

(1) *Traité du vide*, dans *Brunschvicg*, p. 79.

(2) Il ajoute tout aussitôt : « Mais elle ne fait rien qui puisse faire dire qu'elle a de la volonté, comme les animaux ». Ceci ne signifie point que les animaux ont de la volonté, mais seulement qu'ils paraissent en avoir, ce qui n'est pas le cas de la machine arithmétique. Car ils ont des mouvements apparemment spontanés, ils crient, ils geignent, etc, toutes choses qui « peuvent faire dire » qu'ils ont de la volonté ; au contraire, la machine reste indéfiniment immobile tant qu'on ne la touche pas, et jamais elle ne crie ou ne geint quand on la manie ou la détraque.

Toujours est-il qu'en faisant cette réserve, Pascal met le doigt sur la plus grande difficulté de l'automatisme animal. En effet, ce que les bêtes peuvent manifester à l'occasion d'intelligence et d'instinct nous frappe infiniment moins que ce qu'elles manifestent à tout instant de volonté et de sensibilité ; c'est par ceci que nous les sentons proches de nous, et que nous sommes invinciblement portés à leur attribuer une psychologie analogue à la nôtre. Le cartésien le plus convaincu se surprendra toujours à parler ici comme tout le monde. Tel Pascal disant sans précautions : « Un cheval n'admire point son compagnon ; ce n'est point qu'il n'y ait entre eux de l'émulation à la course, mais c'est sans conséquence ; car, étant à l'étable, le plus pesant et le plus mal taillé n'en cède pas son avoine à l'autre, comme les hommes veulent qu'on leur fasse. *Leur vertu se satisfait d'elle-même* » *401*. Aristote ne parlerait pas autrement ; le dernier trait en particulier (qui est une allusion ironique à la morale des Stoïciens) exprime à la perfection sa morale des animaux.

Digitized by Google

bec du perroquet, qu'il essuie, quoiqu'il soit net » *343* S'ils parlent « par instinct », ils ne parlent pas « par *esprit* » *342*. Bref, n'ayant pas la pensée, ils sont séparés de l'homme par un fossé infranchissable : « Instinct et raison, marques de deux natures » *344*. — Qu'on prenne bien garde à toute la force de cette conclusion. Ce serait faire un contre-sens que d'entendre ici deux natures d'êtres vivants, et de croire par exemple, que tout revient à séparer les animaux raisonnables des animaux non raisonnables. Il s'agit bel et bien de la distinction ontologique et cartésienne des deux premiers ordres pascaliens, celui des corps et celui des esprits. La bête n'étant que mécanisme ne vit point et n'est que corps ; il n'y a dans l'univers physique qu'un seul être vivant, qui est l'être pensant, l'homme.

Pascal ne tire pas seulement de l'automatisme des animaux un argument apologétique en faveur de la spiritualité, de la dignité et de la singularité de l'homme, il lui emprunte également quelques principes qui vont se révéler essentiels à sa psychologie. Car la connaissance de l'animal-machine doit aider à comprendre l'homme-machine qui double toujours, et qui tour à tour contrarie ou seconde l'homme-pensée. C'est ici surtout que Pascal est « du sentiment de Descartes sur l'automate ». Il en est jusqu'à enrichir la théorie du maître d'interprétations et de développements que celui-ci n'a pas prévus, mais qui restent jusqu'au bout d'une parfaite orthodoxie cartésienne.

Tout d'abord, Pascal utilise l'automatisme pour préciser la doctrine cartésienne des rapports de l'âme et du corps, qu'il accepte intégralement, et pour lui donner un sens empirique et concret; car il a hâte de la faire passer du terrain métaphysique, où il n'aime pas s'arrêter, au terrain psychologique et moral, qui est par excellence celui où il se complaît. Avec Descartes donc il professe qu'il y a entre l'âme et le corps, comme entre l'esprit et la matière, une hétérogénéité absolue, excluant *a priori* toute communion, toute proportion, toute appropriation métaphysiques. Partant, l'union de ces deux principes ne saurait être, philosophiquement parlant, qu'une union accidentelle, c'est-à-dire tout juste l'opposé de l'union substantielle professée par les scolastiques qui s'inspiraient de conceptions exactement contraires. Cependant Descartes a gardé, en le vidant de son contenu, ce terme d'union substantielle, et parce qu'il était consacré,

Digitized by Google

et parce qu'il était commode pour exprimer les interactions de l'âme et du corps; interactions empiriques inintelligibles dans son système, mais sur l'inintelligibilité desquelles il fermait d'instinct les yeux. Beaucoup plus net, Pascal laisse tomber l'expression scolastique; il dit tout franchement : « Notre âme est *jetée* dans le corps » *233*. La métaphore platonicienne lui revient d'instinct. De plus, loin de taire l'incompréhensibilité du composé humain, il l'accuse avec énergie : « Ce mélange-là » est « la chose qu'on comprend le moins. L'homme est à lui même le plus prodigieux objet de la nature ; car il ne peut concevoir ce que c'est que corps, et encore moins ce que c'est qu'esprit, et moins qu'aucune chose comme un corps peut être uni à un esprit » *72*. Incompréhensible en elle-même, l'union de l'âme et du corps ne se peut comprendre que du côté des décrets divins qui l'ont établie. De ce chef, elle devient évidente comme une vérité de fait et certaine comme une vérité de foi. « Il est aussi absurde qu'impie de nier que l'homme est composé de deux parties de différente nature, d'âme et de corps » (1). Toutefois, tant au point de vue empirique qu'au point de vue religieux, Pascal est incontestablement beaucoup moins sensible à l'unité du « mélange » qu'à la « duplicité » de ses éléments. Duplicité multiforme qui est pour l'homme la source de tant de contradictions : duplicité métaphysique de l'âme et du corps ; duplicité morale de « l'ange » et de « la bête »; duplicité psychologique enfin de « l'esprit » et de « l'automate ». Mais, qu'il s'agisse de la matière, de la bête ou de l'automate, il s'agit toujours de « la machine », c'est-à-dire de la part qu'il faut faire au mécanisme dans la nature humaine. Et voici, substitué à l'insoluble problème de l'union, le très soluble problème de l'automatisme humain, qu'il n'est plus que d'envisager en ses différentes manifestations.

Il faut d'abord assigner à l'automate tout ce qui concerne les communications empiriques de l'âme et du corps. Pascal recourt ici comme Descartes aux médiateurs de fortune que sont les « esprits animaux », sans s'embarrasser plus que lui de l'énigme de leurs causalité psycho-physique. C'est d'abord à ces esprits qu'il revient d'exécuter mécaniquement dans notre corps les

(1) Seconde rédaction du fragment *72*. (*Brunschvicg*, p. 356, note 5).

Digitized by Google

intentions de la nature, c'est-à-dire les intentions de Dieu, auteur de notre machine : « Nos membres ne sentent point le bonheur de leur union, de leur admirable intelligence, du soin que la nature a d'y influer les esprits » *482*. Surtout c'est aux esprits qu'il revient de transmettre à l'âme l'action du corps, et par elle l'action du monde extérieur. Ils rendent compte en particulier du mécanisme des sensations : en « touchant » nos nerfs, ils nous donnent nos « sentiments » de plaisir, de couleur, de son, etc. « Quoi ? que le plaisir ne soit autre chose que le ballet des esprits ?... Tout cela nous semble mystérieux, et cependant cela est grossier comme un coup de pierre. Il est vrai que la petitesse des esprits qui entrent dans les pores touchent d'autres nerfs, mais ce sont toujours des nerfs touchés » *368*. Quoi qu'il en soit de la théorie additionnelle des esprits animaux, une chose reste certaine, c'est que l'esprit n'entre en rapports avec le monde extérieur, soit pour le connaître, soit pour agir sur lui, que par l'entremise de l'automate. L' « ange » ne saurait pour cela se passer de la « bête », laquelle, somme toute, ne lui rend jusqu'ici que de loyaux services.

(*A suivre*)

E. Baudin.

Digitized by Google

CHRONIQUE D'HISTOIRE MODERNE

(Suite et fin) (1).

---

16. — Ce que fut la persécution contre les ecclésiastiques qui refusèrent un serment que leur conscience leur interdisait, M. de la Gorce l'expose dans son *Histoire religieuse de la Révolution française.*

Le t. IV (2) offre le même intérêt que les précédents. Il n'apporte pas beaucoup de faits inconnus. Mais il groupe ceux qui étaient épars dans une multitude d'ouvrages, de monographies locales, et les présente avec une puissance de domination du sujet et une beauté de style qui placent M. de la Gorce au premier rang de nos historiens actuels.

Les titres des six livres (l. XXIV-XXIX) qui forment ce volume en sont un net et vivant résumé.

« Ce qui renaît sous les ruines » c'est la liberté religieuse. Non que le 9 thermidor supprime les lois d'injustice. Mais les temps sont mûrs pour une série d'efforts, obscurs et obstinés, qui préparent la délivrance. La guerre de Vendée influe sur ce résultat : elle se termine par la proclamation de la liberté religieuse, et ce qui a été accordé à l'Ouest finira par s'étendre au pays entier. Toutefois, ce n'est qu'un commencement. Sous la poussée de l'opinion publique, les conventionnels ont ébauché quelques gestes réparateurs. « Mais l'esprit ne s'est ni élevé, ni élargi, ni assoupli. Il est resté étroit, violent et court. De là des rappels féroces et, même à travers les meilleures mesures, des maximes destructrices qui vicient tout... Devenus honnêtes gens par occasion et comme par hasard, tous ces conventionnels s'étonnent; et le bien qu'ils ont accompli contraste à tel point avec leur vraie nature qu'il leur apparaît comme une difformité. » Au moment de se séparer, la Convention retourne à la politique de violence. Elle s'en va, « manifestant un seul remords, non celui de ses crimes, mais celui de son repentir ».

« Vers la liberté religieuse » la France s'achemine en dépit du

(1) Voir *Revue des sciences religieuses*, t. III (1923), p. 552-587.

(2) Pierre de la Gorce, *Histoire religieuse de la Révolution française*, t. IV, Paris, Plon, 1921. In-8° de 379 p. 12 fr.

Digitized by Google

Directoire et de Merlin de Douai, le principal agent de ses rigueurs. Le tiers, seul librement élu (1796), du corps législatif affirme de la modération d'esprit. La situation est pleine d'espérances, mais précaire. Le culte renaît. Toutes choses se réorganisent, sous des formes variées. L'abbé Emery, entre tous, dirige cette restauration chrétienne. « En l'Église de France, ce prêtre, si attentif à s'envelopper de voiles, fut comme on l'a dit, une manière d'Éminence grise tandis que toutes les Éminences rouges étaient en exil. Les Éminences grises ont rarement résisté à la tentation d'étaler leur éminence. Lui, il cacha toujours la sienne, et, par cette modestie même, il garda son crédit. » Autant le Directoire s'entête dans sa politique persécutrice, autant le pays se réclame de la tolérance. Le renouvellement partiel du corps législatif (1797) consacre la victoire des modérés.

« La République libérale » rend possible, malgré le Directoire, la poursuite de la restauration chrétienne. Le rapport qu'un jeune député de Lyon, Camille Jordan, « précoce par la sagesse, clairvoyant par l'intelligence, intrépide par le courage, noble par le cœur », rédige, au nom de la Commission chargée de reviser les lois sur le culte, marque une date mémorable dans l'histoire de la liberté religieuse. Les lois de déportation sont abrogées. Mais le Directoire, lâché par le pays, s'appuie sur l'armée. Augereau est appelé à Paris, et, le 18 fructidor 1797, a lieu le coup d'État qui balaie la liberté renaissante.

« La seconde Terreur », ce mot caractérise le nouveau régime. Le sort des catholiques empire; contre eux surtout a été dirigé le coup de force. Trois lourdes servitudes pèsent sur eux. D'abord, les lois antireligieuses de 1792 et de 1793 revivent. Puis, un autre serment est imposé aux prêtres, calculé à dessein pour troubler les consciences; il consiste à jurer non seulement fidélité à la République mais aussi haine à la royauté. Enfin, « même docile jusqu'au serment, le prêtre demeure un être à part, suspect par nature, insociable par essence. On peut à toute rigueur le tolérer, non le reconnaître. C'est pourquoi tout prêtre, — se fût-il courbé sous tous les serments, même celui de la constitution civile, — pourra toujours être déporté par mesure administrative si l'on juge qu'il trouble la tranquillité publique. » La seconde Terreur exerce le droit qu'elle s'est adjugé de recourir au fusil et à la déportation. Quoique malfaisant avec persévérance, le Directoire n'a pas toujours la main assez forte pour réaliser tout le mal qu'il combine; les déportations qu'il multiplie en Guyane et aux îles de Ré et d'Oléron, en 1797, sont « l'opprobre du régime dictatorial ».

« Les cultes dissidents » surgissent, suscités ou encouragés pour satisfaire à la religiosité incoercible du peuple et le déshabituer de la

Digitized by Google

vieille Église. On en fait une machine de guerre contre le catholicisme, et « on se réserve de les abandonner à leur propre faiblesse le jour où ils auront fourni leur tâche, qui est de servir à vaincre l'antique ennemi ». Sous les noms de théophilanthropie et de culte décadaire on imagine de nouvelles formes cultuelles. Le culte constitutionnel est tantôt toléré, caressé même, tantôt vexé ou persécuté, suivant que fléchit ou se redresse le niveau de son indépendance; le calcul est de mettre à profit les divisions entre le clergé constitutionnel et le clergé insermenté, et, « en les armant l'un contre l'autre, de les détruire tous deux ».

« Avant le dix-huit brumaire » le Directoire active son œuvre de ruine. Les mœurs publiques s'affaissent lamentablement. Les élections partielles de 1798 sont faussées. Les classes élevées échappent à l'Église. Mais le sentiment religieux persiste dans le peuple des villes et, surtout, dans les campagnes. La victime la plus auguste du Directoire, Pie VI, expire à Valence, le 29 août 1799. Quatre semaines plus tard, le général Bonaparte, revenant d'Égypte, passait à Valence, où il avait été officier d'artillerie. Comme il partait, il rencontra Mgr Spina et trois autres prêtres de la suite de Pie VI, qui lui racontèrent leur dessein de transporter la dépouille du pape en Italie et l'impossibilité où ils étaient réduits d'obtenir des passeports et de correspondre avec leurs familles. « C'est trop fort », s'exclama Bonaparte, et il promit de remédier à cela. Ce qui était « trop fort » devait être dompté par lui. « Pie VI mourant, Bonaparte revenant d'Égypte, ces deux noms rapprochés ne marquent-ils pas le symbole d'une ère ancienne qui s'achève, d'une ère nouvelle qui commence? »

17. — De 1891 à 1905, M. Boulay de la Meurthe a publié six volumes de *Documents sur la négociation du Concordat et sur les autres rapports de la France avec le Saint-Siège en 1800 et 1801*. Ces pièces avaient été distribuées en chapitres, munis de sommaires où l'éditeur indiquait sa pensée sur le Concordat. Une brève et lumineuse étude, qui fit partie du beau livre *La France chrétienne dans l'histoire*, paru à l'occasion du quatorzième centenaire de Clovis, résuma les recherches et les conclusions de M. Boulay de la Meurthe. Et voici qu'un livre est venu mettre en œuvre tous les renseignements groupés, ou volontairement omis, dans un recueil dont le caractère devait rester diplomatique, sur l'état religieux de la France et les mesures primitives adoptées par le Consulat envers le clergé, sur les débats entre le gouvernement et le pape, l'influence des oppositions connues ou pressenties, celle des incidents extérieurs de diplomatie et de guerre, sur le souci qu'eut la cour de Rome, à côté et en dehors de la discussion religieuse, d'obtenir une restitution de territoire. Un récit, qui envisage de la sorte

Digitized by Google

la question sous tant d'aspects divers, est compliqué en apparence; il a le mérite — et là est la principale nouveauté du travail de M. Boulay de la Meurthe — de laisser les pourparlers religieux dans leur milieu véritable (1).

L'auteur prend son sujet au 18 brumaire et le conduit jusqu'à la ratification du Concordat par Pie VII et Bonaparte. A la différence du cardinal Mathieu, dont il dépasse, sans l'annuler, *Le Concordat de 1801*, il ne traite pas de la période qui s'écoula entre la signature donnée par le premier consul et le « coup d'opéra » que fut la solennité de Notre-Dame (18 avril 1802), ni des articles organiques, revanche des ennemis du Concordat, Talleyrand et les légistes férus de gallicanisme et de jansénisme, modifiant cet acte de sagesse et de justice pour en faire un instrument de servitude.

On regrettera que M. Boulay de la Meurthe ait supprimé toute référence aux ouvrages antérieurs, tout renvoi aux sources, tout examen de la valeur des uns et des autres. On aimerait savoir dans quelle mesure il répète ou complète et corrige ses devanciers et l'on voudrait peser, dans certains cas, les raisons qui lui ont paru convaincantes. Quand il expose, par exemple, « le dessein religieux » de Bonaparte, et dit que « cette vue d'ensemble n'avait pas été arrêtée dès le premier jour avec toutes ses lignes dans la pensée » du premier consul, on se demande si ce plan fut combiné et mûri tout entier, sinon dès le premier jour, du moins aussi vite que le texte de M. Boulay de la Meurthe l'insinue, s'il ne s'élabora pas plutôt peu à peu et par retouches. Les documents renseignent-ils là-dessus? Qu'apprennent-ils?

Au demeurant, M. Boulay de la Meurthe est de ceux à qui l'on peut faire confiance. On éprouve, à le lire, une impression de sécurité que procurent de rares historiens. Et, ainsi que le disait M. Frédéric Masson, le 1er décembre 1921, à la séance publique de l'Académie française, « l'*Histoire de la négociation du Concordat* est bâtie de telle façon que chaque mot s'enchâsse dans le récit comme une pierre dans le mortier antique et qu'il ne saurait en être extirpé sans briser la page ; nul récit ne saurait y être comparé pour l'évidence des faits, pour le poids des arguments, pour la valeur des témoignages. » Les arguments ne sont pas alignés ni les témoignages; mais l'auteur les a rapprochés, discutés, approfondis. Il ne nous fait pas assister à ce travail, il nous en livre le résultat.

Ce qui ressort de cette étude c'est, à des degrés différents, la grandeur du rôle de Napoléon et de celui de Pie VII.

Le premier consul eut l'initiative des négociations. Il les poursuivit

(1) Comte Boulay de la Meurthe, *Histoire de la négociation du Concordat de 1801*, Tours, A. Mame, 1920. In-8° de viii-615 p., une gravure. 15 fr.

Digitized by Google

avec son habituelle clarté et son tour d'esprit tenace, positif et pratique. Pour réorganiser la France, il avait compris le besoin de s'appuyer sur le sentiment religieux. D'autre part, il avait très bien vu que la religion qui s'imposait était la religion catholique, la vieille croyance des aïeux, sans le schisme qui lui avait porté atteinte. « C'était un fait qu'il fallait reconnaître; et, après s'y être soumis comme à une nécessité, il convenait de l'accepter et aussi de l'évaluer comme un bien. » Napoléon rencontra, autour de lui, dans le corps législatif, dans le conseil d'État, les ministères, les préfectures, dans l'armée, dans le monde des « philosophes », des préjugés contraires, invétérés et robustes. Par la force de son ascendant il brisa toutes les résistances. Et, alors qu'il visait surtout à reconstituer le présent, il travailla pour l'avenir, préparant une longue période de « cette paix, particulière et toujours relative, qui est seule conciliable avec la liberté de conscience ». Pourquoi faut-il que Bonaparte ait gâté l'œuvre du Concordat par des ruses, des faux, des menaces et des procédés de terreur indignes? Intelligence merveilleuse, il ne fut pas une conscience. Plus tard, un conflit éclatait entre Pie VII et Napoléon « où l'orgueil de l'empereur, a dit M. Boulay de la Meurthe, dans son étude antérieure sur le Concordat, allait l'emporter sur le bon sens du premier consul (1) ». Même dans les négociations de 1801, l'orgueil ne fut pas absent. Le premier consul tendait à confondre la France avec sa personne, et « le Concordat lui apparaissait à l'avance comme un instrument de règne, les soixante évêques qu'il allait nommer comme autant de préfets en violet, et les curés, qu'il se réservait le droit d'agréer, comme une sorte de gendarmerie supérieure, dont un des premiers devoirs serait de contribuer au maintien de l'ordre tel qu'il le concevait (2) ».

En signant le Concordat, Napoléon nourrissait une pensée politique, Pie VII une pensée religieuse. M. Boulay de la Meurthe estime que, quelles qu'aient été la souplesse et l'habileté de Consalvi, au-dessus de lui « se place et domine la figure plus haute de Pie VII », lequel sut accueillir avec confiance les premières ouvertures de Bonaparte, résister aux conseils de la peur pendant les jours d'alarmes, être conciliant jusqu'au bout, aller à l'extrême limite des concessions possibles, imposer aux cardinaux sa résolution d'arriver au but. Pour l'atteindre, il fallut ce que Villemain a nommé « l'inflexible douceur » du pontife.

Quand il consentait tous les sacrifices conciliables avec sa conscience,

(1) Comte Boulay de la Meurthe, *Le Concordat de 1801*, dans *La France chrétienne dans l'histoire*, Paris [1896], p. 502.

(2) Comte d'Haussonville, *Réponse au discours de réception du cardinal Mathieu à l'Académie française*, le 7 février 1907.

Digitized by Google

on aurait pu croire que Pie VII diminuait le souverain pontificat; en réalité, il le rehaussait prodigieusement. La primauté du pape, minimisée et pratiquement méconnue par le gallicanisme, s'affirma, dans ces négociations, d'une manière éclatante. Par le fait que Bonaparte s'adressait à Rome pour régler le sort de l'Église de France, il accordait qu'un pouvoir central existe, supérieur aux évêques, ayant qualité pour stipuler sur leurs intérêts. Alors qu'il demandait à Pie VII d'inviter les évêques français à se démettre, de se passer de leur démission en cas de refus et de les remplacer sur les sièges épiscopaux réduits au préalable de plus de moitié, il rendait un hommage extraordinaire à la puissance pontificale. C'est ce que fit ressortir le cardinal Antonelli, dans la séance du 11 août où le Sacré-Collège eut à se prononcer sur l'acceptation du Concordat. « Je trouve un avantage dans ce langage franc et ouvert, dit-il, c'est celui de donner un grand coup aux libertés gallicanes. Chacun sait combien les Français sont jaloux que les causes des évêques ne se jugent pas à Rome, en vertu de leurs privilèges. Aujourd'hui le pape, de sa seule et suprême autorité, dépose cinquante ou soixante évêques de leurs sièges, et n'en donne pas d'autre raison que celle du bien de l'Église. Cet acte de suprême autorité pontificale est sanctionné par le gouvernement lui-même et devient un article du Concordat. Dès lors on ne disputera plus pour savoir si le pape peut déposer un évêque français pour le bien de l'Église » (1). M. Boulay de la Meurthe ne cite pas ces paroles, mais tout son exposé les confirme. Et rien n'est piquant comme le spectacle d'un Grégoire, d'un Bernier, d'un Talleyrand, des consuls, de Bonaparte lui-même, qui prétendent sauver « les libertés gallicanes » à l'heure où le Concordat leur porte le coup de grâce.

18. — M. l'abbé Duine avait publié divers travaux sur Lamennais et un recueil de *Pages choisies* (Lyon, 1899, 1912). Dans un volume, qui fait partie de la nouvelle *Bibliothèque d'histoire littéraire et de critique* (2), il étudie la vie et la pensée de l'auteur des *Paroles d'un croyant*, et cela « uniquement d'après les sources originales, soit imprimées soit inédites ». Quelques-unes des sources imprimées ont presque le caractère de l'inédit, tant elles étaient peu connues; tels l'article *Ignorance* du *Dictionnaire de la conversation* (1836) et l'important récit, par un journaliste américain, Parke Godwin, d'une entrevue qu'il eut avec Lamennais, en 1852 ou 1853.

M. Duine divise le sujet en cinq livres, qu'il intitule : « la période

(1) Cité par le cardinal Mathieu, *Le Concordat de 1801*, dans *Le Correspondant*, 25 février 1903, p. 605.

(2) F. Duine, *La Mennais, sa vie, ses idées, ses ouvrages d'après les sources imprimées et les documents inédits*, Paris, Garnier, 1922. In-8 de III-389 p., 10 fr.

Digitized by Google

de formation », « une dictature dans l'Église », « la liquidation de la foi », « le démocrate spiritualiste », « son talent et son influence ».

Il a pour programme de renseigner le lecteur « avec une scrupuleuse exactitude en lui abandonnant l'honneur de disserter sur les personnages et les choses, en lui laissant la charge d'approuver ou de condamner », sans dissimuler, du reste, une sympathie très vive pour « l'aède breton », « le Bossuet breton ». On ne saurait qu'applaudir à son effort d'impartialité, et M. Duine ne sera pas le premier, ni le dernier, parmi les catholiques, à parler de Lamennais, malgré tout, avec une certaine tendresse. Peut-être trouvera-t-on pourtant qu'il ne s'en tient pas à l'exposé des idées et des faits qui nous était promis, qu'il est parfois trop indulgent pour « le pélagien breton » et trop sévère pour tous les contradicteurs de Lamennais, qui ne furent pas tous des *zelanti* imbéciles ou méchants.

L'enthousiasme de M. Duine pour Lamennais écrivain est, en partie, justifié. Lamennais a de fort belles pages, surtout des lettres admirables, mais des pages seulement, non des livres. Ce que M. Duine dit de l'*Essai sur l'indifférence* est vrai de l'œuvre entière : « Que reste-t-il aujourd'hui de ce manuel triomphant ? A peine quelques morceaux littéraires et quelques idées robustes. » Les *Paroles d'un croyant* elles-mêmes ne font pas exception, et moins encore ces pâles reflets des *Paroles d'un croyant* que sont *Une voix en prison* et *Le livre du peuple :* il y a là bien du factice, voire du faux. L'étonnant est qu'un des principes de style de Lamennais soit qu' « avant tout il faut être naturel ». Le naturel souvent lui manque. Ne manquerait-il pas un peu à son historien ? Lamennais est un maître dangereux. Qu'il y ait songé ou non, M. Duine l'imite, non toujours heureusement. Quand il parle de Joseph de Maistre et de Lamennais, « ces deux ultras, qui avaient le mépris de l'opinion moyenne, chienne engrossée des plus vulgaires passants », ou de l'abbé Combalot, lequel, « à titre de prédicateur, crut nécessaire de faire résonner son heptacorde », on croit entendre du Lamennais, du médiocre. Quand, à propos du don de l'image de Lamennais et de ses métaphores empruntées à la mort, il multiplie ces synonymes : « imagerie littéraire », « imagerie de cimetière », « images nécrophiles », « locutions de caractère obituaire », ce n'est plus du Lamennais moins bon, ce sont des recherches de la phrase ou de l'expression à effet, qui gâtent un style personnel et savoureux.

« On demande, on attend, on guette le biographe définitif de Lamennais », écrivait M. Bremond, en 1908, dans une étude importante sur les travaux de M. l'abbé Boutard, de M. Anatole Feugère, de M. Christian Maréchal (1). M. Duine, si précieux que soit son ouvrage, n'est

(1) H. Bremond, *Lamennais et la critique contemporaine*, dans *Le Correspondant*, 10 mars 1908, p. 954.

Digitized by Google

pas ce biographe. Il n'ajoute pas beaucoup à ses prédécesseurs. Toutefois une formule qu'il lance, et dont tout son livre est une sorte de commentaire, aide à expliquer cette vie orageuse : Lamennais fut un « neurasthénique », — un neurasthénique, complète M. V. Giraud, « auquel l'équilibre du tempérament, du caractère et de l'intelligence, « a toujours été refusé » (1). Malade perpétuel, il subissait toutes les sautes de l'humeur, exalté par la réussite, exaspéré par la contradiction. Avec cela, d'un orgueil sans frein. Or, malheureusement il fut poussé au sacerdoce. Il avait fait sa première communion à vingt-deux ans. Son frère, l'abbé Jean, qui l'avait converti, « accapara son âme ». Lamennais reçut la tonsure le 16 mars 1809, et, le 23 décembre suivant, les ordres mineurs, avec une espèce de ferveur mystique. Quand il s'agit de l'engagement irrévocable du sous-diaconat, ce feu de paille était tombé. Il se lia quand même, sur l'autorité de son directeur, l'abbé Carron (23 décembre 1815) ; mais, le lendemain, il écrivait à son frère : « Cette démarche m'a prodigieusement coûté ». L'abbé Jean, l'abbé Carron et M. Teyssère, le pieux sulpicien, l'entraînèrent au diaconat (18 février 1816), puis au sacerdoce (9 mars 1816) M. Duine résume ainsi la suite : « La nature violentée se révolta. Féli éprouva une sorte d'horreur de ce sacrement, qui enserrait sa vie tout entière comme une robe de Nessus. Son imagination en devint « folle jusqu'à la fureur ». Hélas! s'écriait-il, « si j'avais été moins confiant ou moins faible ! » Hélas ! je sais trop tard que « chacun doit se décider pour soi ». Enfin, mon destin est ce qu'il est. Puissé-je « m'endormir au pied du poteau où l'on a rivé ma chaîne ! » Pourtant, « quelle terrible pensée que celle d'avoir réduit un être humain en cet état ! » L'existence « est pour moi un enfer ». Ces plaintes, qui « ne vont pas sans un mélange de littérature », M. Duine observe qu'elles sont espacées dans la correspondance, et qu'elles finirent par disparaître. « Le converti malouin, malade et indécis, fixé imprudemment dans une attitude sacrée, mais fixé, se sentira, pendant plus de quinze ans, le plus prêtre des hommes. » Déjà M. C. Maréchal, dans son beau volume *La jeunesse de Lamennais, contribution à l'étude des origines du romantisme religieux en France au* XIXe *siècle* (1913), et, après lui, le P. Roussel (2) avaient démenti le caractère tragique de la vocation sacerdotale de Lamennais. Faut-il admettre pourtant que, pendant quinze ou vingt ans, Lamennais se soit senti, sinon par intervalles, « le plus prêtre des hommes ? » Il n'y paraît pas. M. Duine note que la soutane ne lui servait que pour célébrer la messe : « à peine a-t-il mis le pied dans

(1) V. Giraud, *Points obscurs de la vie de Lamennais*, dans la *Revue des deux mondes*, 1er septembre 1922, p. 198.

(2) *Revue des questions historiques*, 1er octobre 1913, p. 500-503.

Digitized by Google

sa chambre qu'il la quitte avec une sorte d'empressement ». A d'autres signes, on reconnaît que ses expériences personnelles ne répondent pas toujours à ses descriptions des joies de la prière et du sacerdoce, sans qu'on ait le droit, pour autant, de le taxer de vulgaire rhétorique (1). Pour comble de malheur, Lamennais avait bâclé sa théologie.

Neurasthénique, d'une impressionnabilité morbide, orgueilleux, prêtre sans vocation ferme, apologiste sans science, Lamennais avait du génie. L'*Essai sur l'indifférence* excita des transports. On le proclama l'égal des plus grands écrivains, un nouveau Père de l'Église. Nul ne le crut autant que lui. Dans ces conditions, la moindre critique ne pouvait que lui paraître insupportable. Du moment où la contradiction lui viendrait de l'Église elle-même, on pouvait s'attendre à tout. Tout arriva. On connaît l'effarante courbe décrite par ce génie dévoyé. Signalons seulement que l'homme de confiance de l'auteur de l'*Essai* fut Béranger, le chantre de *Frétillon*, de *Lisette* et du *Dieu des bonnes gens*, qui l'aima, « mais oui, à sa façon, la plus exécrable », et que, dans l'interwiew qu'il donna au journaliste Parke Godwin, Lamennais annonça la révolution, la vraie, autrement sérieuse que celle du 2 décembre : « Elle éclatera de nouveau, mais quand ? Du moins, lorsque son jour sera venu, elle ne s'arrêtera pas à moitié chemin, comme en 1848; elle balaiera tout sur son passage et sera définitive... Eh bien! à mon avis, le programme de l'ancienne révolution est le seul bon; il faut en finir avec l'aristocratie. Qu'attendre de ces gens-là ? Ce sont des voleurs et des assassins ; on devrait les exécuter comme les autres criminels... Il faut s'en débarrasser. La démocratie et l'aristocratie ne peuvent subsister ensemble ; l'une doit conquérir, et l'autre mourir. » Lamennais bolcheviste ! Quel complément du chapitre de ses palinodies !

19. — En 1846, du 1er mars au 26 avril, Lacordaire prêcha une station à Strasbourg. Avec deux de ses auditeurs, deux jeunes gens, il ébaucha des relations qui se poursuivirent toute sa vie. 110 lettres ou billets qu'il leur adressa, de 1846 à 1861, étaient publiées naguère, précédées d'une préface du P. Janvier et ornés de la reproduction d'une exquise miniature, qui représente Lacordaire au temps de son retour d'Italie en France sous l'habit de saint Dominique (2).

De ces jeunes gens l'un fut Paul Rencker, né en 1823, mort en 1865,

(1) Cf. là-dessus de fines observations de M. Bremond, dans *Le Correspondant*, *loc. cit.*, p. 958-964.

(2) Lacordaire, *Lettres à deux jeunes alsaciens-lorrains (1846-1861)* précédées d'une préface du R. P. Janvier, Paris, J. de Gigord, 1921. In-8 de xxv-237 p., une gravure.

Digitized by Google

âme droite, irrésolue et timorée. Après des velléités dominicaines, il finit par entrer à Saint-Sulpice ; prêtre, il eut de la piété et du zèle. L'autre, Jules Guipon, né en 1826, richement doué, porté à la mélancolie et très impressionnable, devint, à l'école de Lacordaire, un chrétien d'essence rare et fut un médecin de valeur. Il mourut en 1875.

Il y a, dans ces lettres, de toutes les meilleures choses. Il y a, d'abord, un bel exemple de dévouement surnaturel. Dans une existence remplie de tant et de tels travaux, Lacordaire ne perd pas de vue deux adolescents qui sont accourus à lui et à qui il a fait du bien. Il les suit, les conseille, les rassure, les reprend, les stimule au sacrifice, à la pureté, à l'apostolat, à l'amour du Christ.

Il y est question des événements contemporains. On peut ne pas les apprécier tous comme Lacordaire; son jugement vaut d'être recueilli. Citons, en particulier, une lettre écrite à la mort de Lamennais. On la rapprochera des lettres à Madame Swetchine et à Perreyve (1) ; quelques expressions de la dernière (6 mars 1854) sont reproduites de la lettre à Jules Guipon (5 mars).

Mais le plus précieux de cette correspondance c'est ce qu'elle nous révèle de Lacordaire lui-même. Il s'y livre tout entier. Telles indications sur ses vacances d'enfant ou sur sa manière de préparer ses discours, ou encore telle tirade contre les mariages précoces, qui rappelle une page fameuse et discutée, non sans raison, de la notice sur Ozanam (2), intéresseront le lecteur. On goûtera sans réserve la candeur et la limpidité de son âme, son esprit de foi, le tact et les délicatesses de son affection sacerdotale, son bonheur d'être à Dieu. « Le cœur se fond, dit-il, à la pensée de ce qu'on était, de ce qu'on pouvait rester toujours et de cette lumière chaste et douce où la grâce vous tient plongé. »

20. — Le P. Burnichon poursuit son histoire de la Compagnie de Jésus en France à partir de 1814. Les volumes se succèdent sans trop d'intervalle. Voici le quatrième, énorme comme les précédents, qui embrasse les années 1860-1880, non sans retours sur la période antérieure.

Histoire de la Compagnie de Jésus, non de ses membres. De quelques jésuites nous avons un portrait rapide : le P. Ramière, le P. Félix, le P. Gagarin et les autres russes, le P. Olivaint et son cortège de victimes, le P. du Lac, un P. du Lac différent de celui de la légende. La plupart n'apparaissent que dans leurs fonctions: rien sur leur passé,

(1) Cf. Foisset, *Vie du R. P. Lacordaire*, 2e édit., Paris, 1873, t. II, p. 347-349.

(2) Lacordaire, *Frédéric Ozanam*, dans ses *Œuvres*, Paris, 1861, t. V, p. 404-405.

Digitized by Google

rien sur leur caractère, sauf ce qui ressort des événements où ils se trouvent mêlés.

Le P. Burnichon renseigne abondamment sur les progrès et les œuvres de tout genre de la Compagnie. Les faits sont si nombreux que leur exposé tourne presque parfois à la nomenclature. Mais ce qui est important se dégage ainsi qu'il convient, et pas une minute l'intérêt ne languit. Dans un style coulant, qu'agrémente volontiers une citation latine, il réussit à exprimer ce qu'il veut dire et à laisser deviner ce qu'il aime mieux sous-entendre.

S'il est, non de ceux pour qui « il y a une gloriole à être S. J. », mais fier — très légitimement — d'être jésuite, le P. Burnichon ne se croit pas obligé, pour autant, à un perpétuel panégyrique. Il constate, en toute loyauté, les lacunes, il reconnaît les erreurs, il se garde de surfaire les personnages. Il note, par exemple, que les études des religieux furent abrégées pour subvenir aux besoins des collèges, qu'il y eut trop de fondations, de constructions, d'entreprises. Il signale la rareté des « astres de première grandeur » et « dans la république des lettres » et « au firmament de l'éloquence ». Il parle sans excès de louange des biographies, « trop nombreuses peut-être », que des jésuites ont consacrées à des confrères ; on voudrait qu'il glissât moins vite là-dessus et qu'il détachât de cet ensemble quelques livres de valeur.

Dès le premier chapitre, le P. Burnichon évoque de vieilles querelles, où les jésuites ne furent pas toujours d'accord entre eux ni avec les autres. Ce fut la question des classiques païens ; ils marchèrent en général avec les « libéraux », tandis que les « ultramontains » étaient hostiles. De même dans l'affaire du traditionalisme. L'ontologisme avait régné plus de trente ans au scolasticat de Vals ; il eut quelque peine à s'éclipser. La thèse suarézienne sur l'origine du pouvoir ayant été soutenue par le P. Chastel, des jésuites protestèrent ; des gens du dehors dénoncèrent l'envahissement de la Compagnie par « la contagion démocratique ». Protestations encore plus vives contre l'*Histoire de l'Église* de l'abbé Rohrbacher qui défendait avec force les prérogatives et l'autorité du Saint-Siège ; mais on lui reprochait son « menaisianisme révolutionnaire, son animosité systématique contre toutes les supériorités sociales, princes, noblesse, etc., pour faire valoir partout la souveraineté du peuple ». Le P. Roothan, général des jésuites, en avait interdit la lecture au réfectoire et l'avait exclue de la bibliothèque des scolasticats. Quand eut paru une édition corrigée, le P. Beckx, successeur du P. Roothan, prescrivait des mesures de précaution plus douces, suffisantes toutefois pour montrer que l'ancien disciple de Lamennais méritait d'être « quelque peu mis à l'index, tout au moins dans l'intérieur de la famille ». Dans un conflit entre Dom Guéranger, « un peu échauffé », et les *Études religieuses* des jésuites, à propos de

Digitized by Google

L'Église et l'empire romain au IVe *siècle* d'Albert de Broglie, le P. Beckx réclama la fin de la polémique.

Quelques-unes des pages les meilleures du P. Burnichon se rapportent aux *Études*, à leurs commencements difficiles et à ce qu'il appelle « un des épisodes les plus douloureux de l'histoire de la Compagnie de Jésus en France au XIXe siècle (1) ». Les *Études* semblèrent « trop pâles au regard des doctrines romaines », et « certaines gens », au dedans et en dehors de la Compagnie, y sentirent « une vague odeur de libéralisme ». Le P. Burnichon s'en explique avec franchise; il a eu en mains tous les documents de l'affaire, et aujourd'hui, à la distance d'un demi-siècle, un jugement équitable est possible. En premier lieu, l'orthodoxie des *Études* ne fait aucun doute. Les rédacteurs et, tout le premier, le P. Matignon, le plus illustre et le plus compromis, défendirent, en particulier, l'infaillibilité du pape. Secondement, sur l'opportunité d'une définition dogmatique les *Études* se turent. En fait, la question, écartée comme inopportune au concile de Trente, était devenue opportune au concile du Vatican. Mais, sans compter qu'elle était du ressort des évêques siégeant au concile, on peut dire qu'une question d'opportunité est d'une extrême délicatesse. N'avait-on pas vu, en 1866, les supérieurs défendre, pour raison d'opportunité, au P. Montrouzier de publier en latin, et surtout en français, un traité de droit canon dans lequel il se bornait à exposer les vrais principes, à l'encontre du gallicanisme? Troisièmement, les rédacteurs des *Etudes* — et non pas seulement eux, mais encore le P. de Ravignan, le P. de Ponlevoy, etc. — subirent « les influences du milieu parisien » et des « hommes supérieurs, champions déterminés de l'école libérale, qui furent constamment pour la famille de saint Ignace des amis dévoués ». Ils ne professèrent pas le libéralisme catholique, mais ils ne prirent pas toujours nettement position contre lui. « Le P. Matignon, a dit le P. de la Brière, avait pour préoccupation dominante de montrer l'heureux accord de la foi catholique avec la raison humaine, la liberté humaine, les aspirations légitimes de l'âme humaine et de la société humaine. Les catholiques libéraux obéissaient à la même tendance, mais en dépassant parfois les limites de l'orthodoxie théologique. Le P. Matignon, sans partager leurs erreurs ou inexactitudes doctrinales, demeurait bienveillant à l'égard des meilleurs d'entre eux. Au contraire, il reprochait à l'école de *L'Univers* certaines duretés de langage contre des personnes qu'il estimait et qu'il aimait et, plus encore l'habitude de souligner le conflit entre l'Église catholique et un

(1) Joseph Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France. Histoire d'un siècle (1814-1914)*, t. IV (*1860-1880*), Paris, G. Beauchesne, 1922. In-8° de 706 p., une gravure. 24 fr.

Digitized by Google

très grand nombre d'esprits sincères et cultivés de notre temps, par l'affirmation volontiers bruyante, quelquefois outrée, de thèses orthodoxes les plus malaisées à faire compréndre et admettre aujourd'hui du public français (1) ». Bref, conclut le P. Burnichon, à plus d'un point de vue l'attitude des *Études* en face du concile, « aussi bien que leur faible pour les idées libérales », pouvait leur être reprochée ; du moins les désignait-elle à l'animadversion des *zelanti*, qui déchaînèrent la tempête ; « un flair très aiguisé, une sorte d'hypérésthésie spéciale leur faisait saisir le moindre relent de doctrine suspecte ; inspirés des meilleures intentions du monde, ils le dénonçaient et le poursuivaient avec une véhémence qui souvent dépassa la mesure ». Quand, après la Commune, les *Études* obtinrent de revivre, elles furent transférées à Lyon et cessèrent d'être l'œuvre de quelques jésuites de Paris, pour devenir celle de la Compagnie entière, représentée par deux membres de chacune de ses quatre provinces françaises. Le séjour à Lyon dura huit ans, jusqu'aux décrets de 1880. « Pour dire le vrai, ce ne fut pas une période brillante », note le P. Burnichon. Au bout de huit autres années, les *Études* recommencèrent le cours de leur existence, mais cette fois à Paris et avec un éclat grandissant.

Les collèges ont été l'œuvre principale de la Compagnie de Jésus en France de 1860 à 1880. L'Empire avait eu, d'abord, envers la Compagnie une attitude exempte d'hostilité et courtoise. Aux alentours de 1860, il la traita en suspecte et en adversaire. Le conseil privé de Napoléon III avait décidé, en 1859, de ne pas tolérer la création de nouveaux collèges libres. Cette mesure illégale, en opposition avec la loi de 1850 et demeurée secrète, avait été prise, en fait, contre les jésuites et fut appliquée avec rigueur ; à grand'peine un nouveau collège put s'ouvrir à la veille de la guerre. Leurs écoles n'en furent pas moins en pleine prospérité. Au 1er janvier 1869, seize collèges avaient un total de 6536 élèves. L'école de la rue des Postes, à cette date, « entrait positivement dans la gloire ». D'autre part, le nombre des jésuites en France avait passé de 1209 en 1850 à 2658 en 1870, celui de ses maisons à l'intérieur du pays de 33 à 60. Après 1870 et la Commune, il y eut une phase de paix et de liberté. Les jésuites fondèrent douze nouveaux collèges. Le P. Burnichon montre l'essor que prirent leurs écoles. Divers problèmes d'ordre pédagogique se posèrent. Entre l'internat et l'externat les supérieurs marquèrent souvent pour l'internat des préférences qui n'aboutirent pas autant qu'ils l'auraient voulu. La question des grammaires et du « tout au

(1) Y. DE LA BRIÈRE, *Le R. P. Ambroise Matignon. L'écrivain et le conférencier*, dans les *Études*, 20 avril 1913, p. 153.

Digitized by Google

latin » fut l'objet de débats et d'essais très curieux. Celle de l'instruction religieuse amena des tiraillements passagers avec le clergé des paroisses. En ce qui concerne les jeunes enfants et leur préparation à la première communion tout alla bien. Le P. Burnichon ne fait pas difficulté de reconnaître que l'instruction religieuse emportée de leurs collèges par les élèves des jésuites « ne répondait pas au besoin des temps »; il voit l'origine du mal dans les programmes du baccalauréat, qui tiennent la connaissance de la religion pour quantité négligeable. Il estime que le grief qu'on fait aux jésuites de ne pas inspirer à leurs élèves la « piété paroissiale », par suite surtout du manque de la grand'messe dans l'intérieur du collège, « ne porte pas complètement à faux ». Malgré des lacunes inévitables, tant au point de vue religieux qu'à celui de la formation scolaire, les collèges donnaient de beaux résultats. L'institution Sainte-Geneviève de la rue des Postes, en particulier, fit admettre, de 1854 à 1879, à Saint-Cyr et à l'école polytechnique, 2407 de ses élèves; avec eux l'esprit chrétien y pénétra si heureusement que l'abbé Bougaud, cité par le P. Burnichon, n'a pas craint de dire que cette « magnifique trouée » fut « un des plus grands événements religieux » du siècle. Les vingt-neuf collèges de la France réunissaient ensemble 10822 élèves; sept petits séminaires dirigés par les jésuites en avaient 569, et leurs cinq écoles apostoliques 232. En 1878, le personnel des jésuites français était monté à 3206 membres.

Le développement des jésuites fut arrêté net par la force extérieure. « On sait d'ailleurs, dit le P. Burnichon, que l'expulsion compte, pour ainsi dire, parmi les conditions normales de leur existence. » Pour cette période de son récit qui embrasse l'article 7 de Jules Ferry, les décrets de 1880 et les expulsions qui suivirent, le P. Burnichon utilise un ouvrage du P. de Rochemonteix, imprimé au Caire, en 1888, « que les circonstances n'ont pas permis jusqu'ici de répandre dans le public ». Un épisode resté obscur y est éclairci pour la première fois : celui des efforts tentés auprès de Léon XIII pour le décider à sacrifier les jésuites en vue du sauvetage des autres congrégations. Le pape ne se prêta point à des propositions de ce genre « qui nuiraient à la Compagnie de Jésus bien méritante et ne sauveraient point du tout les autres instituts religieux », ainsi que le secrétaire d'État, cardinal Nina, l'écrivait, le 13 février 1880, au Père général de la Compagnie.

21. — M. Callet, membre de l'Assemblée nationale, mort le 8 janvier 1883, écrivit, pour la commission d'enquête sur les actes du gouvernement du 4 septembre, un rapport sur les origines de la IIIe République. Les premières lectures de ce travail obtinrent du succès. Mais bientôt la forme parut trop violente. L'œuvre, déjà composée et tirée,

Digitized by Google

fut mise au pilon. Publiée par le fils de l'auteur en 1889, elle a été rééditée récemment (1).

Les « violences », qui effrayèrent la commission d'enquête, n'y manquent pas, en effet. Si M. Callet accorde à Gambetta « le patriotisme » et à des préfets de l'intelligence ou, du moins, du zèle dans les préparatifs de la défense nationale, il refuse à Gambetta « les lumières du patriotisme », et il tend à minimiser les services rendus par une partie du personnel gouvernemental à la cause du pays. Ces pages ont l'allure d'un réquisitoire où gronde la passion. Passion excessive, mais généreuse dans son principe. Elle naquit du spectacle des désordres qui marquèrent les origines de la IIIe République. Ce fut l'anarchie et la ruée, par toutes sortes de moyens révolutionnaires, de gens qui n'étaient pas tous recommandables, aux ministères, aux préfectures et sous-préfectures, aux magistratures les plus hautes. De ces hommes, dont un petit nombre survivent, quelques-uns ont joué un rôle important dans la suite de notre histoire. Le livre de M. Callet, tout en réclamant un contrôle attentif, restera un document de premier ordre sur leurs faits et gestes au lendemain du 4 septembre.

22. — Sur Monseigneur Gay nous n'avions que le petit livre de l'abbé G. de Pascal (1910). C'était insuffisant. Désormais nous voilà documentés en perfection, grâce aux deux volumes de Dom Bernard du Boisrouvray, bénédictin de Farnborough (2). Imprimés, manuscrits, témoignages oraux, il a recueilli tout ce qui pouvait être utile. La correspondance de Mgr Gay reste la source principale; des lettres inédites, surtout à des religieuses du Carmel, complètent ce que nous connaissions déjà.

Le t. I mène Mgr Gay de sa naissance (1er octobre 1815) à son épiscopat. Le t. II le conduit, d'abord, de son sacre (25 novembre 1877) au milieu de l'année 1891. Puis, le récit de sa vie est interrompu et nous apercevons le théologien, l'orateur, l'écrivain, le directeur de conscience, l'homme. Un chapitre final raconte sa maladie et sa mort (18 janvier 1892). Des pièces justificatives terminent chaque volume.

L'œuvre est attachante. En même temps que sur Mgr Gay, elle ren-

(1) Auguste Callet, *Les origines de la IIIe République, Étude et documents historiques*, Paris, Bossard, 1921. In-12 de xiv-331 p., 9 fr. 60.

(2) Dom Bernard du Boisrouvray, *Monseigneur Gay, évêque d'Anthédon, auxiliaire de S. E. le cardinal Pie (1815-1892). Sa vie, ses œuvres, d'après des documents inédits*, avec une lettre-préface de S. G. Mgr Rivière, archevêque d'Aix. Tours, A. Mame, [1921], 2 vol. in-8° de xviii-431 et 448 p., un fac-similé d'autographe. 35 fr.

Digitized by Google

ferme des renseignements précieux sur la vie religieuse de la France dans la seconde moitié du XIXe siècle (1). Elle semblera un peu longue : deux gros volumes c'est beaucoup pour la biographie d'un personnage dont l'action fut toute intime et discrète. Peut-être encore les amis de Mgr Gay, enchantés de cette abondance de détails, regretteront-ils de ne pas voir mis en une lumière plus vive ce qu'ils admirent principalement en lui. Ainsi que le rappelle Dom Cabrol, dans l'introduction de cet ouvrage, on a défini Mgr Gay : « l'homme du Carmel ». Définition étroite, injuste, si on lui donne un sens exclusif. Définition non seulement ingénieuse, mais très exacte, si l'on entend par là que Mgr Gay fut, par dessus tout, un maître de la vie spirituelle. Là est son vrai, son très grand mérite et sa gloire. Dom du Boisrouvray n'a garde de l'oublier; il ne le montre pas autant qu'on l'aurait voulu.

Dans l'histoire de la France religieuse, en dehors de son rôle épisodique au concile du Vatican, Mgr Gay n'a pas marqué son empreinte. Le théologien tout court n'eut rien de saillant. Ses études théologiques furent sommaires, et ni il ne fut attiré par la théologie scolastique, ni il ne se préoccupa de s'initier aux disciplines de la théologie positive. La « conférence » inédite sur la Trinité que publie Dom du Boisrouvray pourrait être signée de n'importe quel bon étudiant de nos Facultés catholiques. Le prédicateur est grave, solide, mais, tel du moins que le révèle le texte imprimé, froid, un peu languissant; on l'estime, on n'est pas conquis. L'écrivain fut inégal : s'il a de bonnes pages, fines, fraîches, d'un mouvement lyrique, neuves, il lui arrive d'être affecté, subtil, verbeux à l'excès. « L'homme du Carmel », lui, est de tout premier plan.

A son médecin, qui lui prescrivait de se distraire (1842), sous peine, s'il ne prenait pas quelque relâche, s'il continuait « à faire de la mysticité » de la sorte, de rester malade, l'abbé Gay répondit : « Je continuerai à faire de la mysticité et je me guérirai ». De la « mysticité » il en fit toujours, et de la meilleure, quasi exclusivement. Jamais il ne s'astreignit aux exigences de la vie paroissiale, si ce n'est en qualité de prêtre libre; son goût, autant sinon plus que sa santé, constituait l'obstacle. Il se sentait impropre au gouvernement; aussi repoussa-t-il l'offre de devenir vicaire-général, puis supérieur du grand séminaire de Poitiers. « Ma place naturelle, écrivait-il, est un canonicat : cela m'attache au diocèse et me laisse toute liberté pour mes œuvres, mes travaux personnels, mes devoirs de famille et tout ce qu'il plaira à Monseigneur de me confier. » De tout ce qu'il plut à

(1) Cf. un intéressant article de M. de Lanzac de Laborie, *Une importante figure ecclésiastique au* XIXe *siècle. Mgr Gay*, dans *Le Correspondant*, 25 mars 1922, p. 985-1012.

Digitized by Google

Mgr Pie de lui confier rien ne l'attira comme la direction des âmes. A tout le reste il put se prêter, il ne s'abandonna point. Mgr Pie eut recours à la collaboration de l'abbé Gay pour ses mandements et ses synodales. Celui-ci l'aida, dans des limites que nous voudrions mieux connaître; il lui « dégrossit son marbre », mais non toujours avec entrain, allant plus d'une fois à ces travaux, disait-il, « comme à des choses hors de ma sphère ». Volontiers Mgr Pie l'eût pris pour compagnon pendant ses tournées pastorales; il se récusa, s'accommodant peu de ces déplacements et des irrégularités qu'ils introduisent dans l'existence. Nommé, par Pie IX, consulteur des commissions préparatoires au concile du Vatican, ensuite théologien du pape au concile, il y fit œuvre profitable et eut « la très douce et très précieuse joie de faire passer ici et là quelques phrases dans le texte même du concile ». Or, plus tard, il écrivait : « Je me repose, tout en travaillant; mais un travail tranquille, uni, et qui, étant dans mes goûts plus que celui du concile, m'est un vrai délassement ». Collaborer aux revues et aux journaux catholiques lui coûtait. Il composa pour *L'Univers*, à la demande de Mgr Pie, le compte-rendu d'un des volumes de l'évêque de Poitiers, « tout à la fois, avouait-il, de bon cœur, à cause du plaisir que j'ai à l'obliger, et à contre-cœur, parce que je déteste écrire dans les journaux ».

Où il était dans son élément c'était dans l'apostolat intime. Encore son zèle eut-il un domaine délimité; il s'exerça « presque uniquement, remarque son biographe, sur les âmes déjà initiées à la connaissance et à la pratique de la science spirituelle et appelées à monter sur les sommets de la perfection. Jamais l'apostolat de la jeunesse ne le séduisit ». Certes, il ne se désintéressa pas des hommes. L'abbé de Pascal a justement appelé l'attention sur les « lettres pour la conversion d'un ami », datées de 1850-1851, qui se lisent dans la 4e série de la *Correspondance* (1). Après son départ de Poitiers, non content d'accepter la présidence d'honneur du bureau central de l'union des associations ouvrières catholiques, il offrit à ces œuvres un concours effectif. D'autres œuvres pour la conversion et la défense de la foi, notamment celle de saint François de Sales, eurent en lui un soutien. Cependant, à tout prendre, son apostolat auprès des hommes fut exceptionnel. Au début du séjour à Poitiers, il réunit les jeunes prêtres de la ville pour des conférences spirituelles; cela ne dura guère. S'il dirigea des consciences sacerdotales, ce fut un petit nombre. En particulier, Mgr Pie lui ayant manifesté le désir de se confesser à lui, l'abbé Gay se déroba. La formation d'une élite féminine fut sa pensée domi-

(1) G. de Pascal, *Monseigneur Gay d'après sa correspondance*, Paris, 1910, p. 44-67.

Digitized by Google

nante. Les personnes du monde eurent une part de son dévouement. Des chrétiennes isolées parfois, et, plus que toutes, sa sœur, Madame Pouquet; Mgr Baunard a dit des lettres qu'il lui écrivit : « Elles sont d'une beauté unique. J'ai cherché, dans l'antiquité chrétienne, l'exemple d'une correspondance de ce caractère entre frère et sœur; je ne l'ai pas trouvé (1) ». Mais surtout des chrétiennes groupées en confréries ou associations : mères chrétiennes, rosaire perpétuel, tiers-ordres du Carmel et de Saint-Dominique, agrégées de Notre-Dame du Cénacle, enfants de Marie, etc. Plus encore l'abbé Gay se dépensa au profit des ordres religieux. Le Carmel eut ses prédilections. Supérieur des carmélites de Poitiers et de Niort, fondateur et père du Carmel du Dorat, bienfaiteur du Carmel de Limoges, c'est au Carmel qu'il donna toute sa mesure. Ce qu'il avait dit à ces diverses classes d'âmes de choix il fut amené à l'écrire. De là vinrent, sauf les *Elévations sur la vie et la doctrine de Notre-Seigneur Jésus-Christ* et l'*Exposition théologique et mystique des Psaumes* qu'il écrivit directement pour lui-même, ces livres qui ont placé Mgr Gay au premier rang des auteurs ascétiques du XIXe siècle, à côté du P. Faber, quoique sans doute un peu au-dessous de lui.

Dom du Boisrouvray parle de la spiritualité de Mgr Gay à plusieurs reprises, quand il signale l'apparition de ses livres, dans les chapitres sur le théologien, l'orateur, l'homme intime et, plus à fond, dans le chapitre sur le directeur de conscience. Cela ne va pas sans redites et reste toujours fragmentaire, insuffisamment poussé. Nous aurions voulu un exposé d'ensemble, méthodique, très net. Il y aurait eu à s'arrêter principalement aux deux maîtres livres de Mgr Gay : *De la vie et des vertus chrétiennes* et les *Elévations*. Quand il eut achevé ce dernier, il écrivit à sa sœur : « Je mourrais volontiers, ayant dit et fait, je crois, tout ce que Dieu m'a chargé de dire et de faire en ce monde ». C'est dans les *Elévations* que se trouvent quelques-unes de ses pages les plus belles.

Le biographe de Mgr Gay a bien vu qu'il se rattache à l'école théologique française du XVIIe siècle, à l'Oratoire. Mais, dit-il, « Mgr Gay s'est toujours montré très réservé sur le chapitre de ses lectures, de ses auteurs préférés et des motifs qui l'inclinaient à adopter telle ou telle opinion théologique ». Sa bibliothèque a été acquise, après sa mort, par les bénédictins de la Congrégation de France; actuellement elle est à l'abbaye de Saint Maurice, près Clervaux (grand duché de Luxembourg). Elle comprend de 7 à 8000 volumes et ne permet donc

(1) Mgr Baunard, dans l'introduction à la *Correspondance* de Mgr Gay, Paris, 1899, t. I, p. x.

Digitized by Google

guère de déterminer où allaient ses préférences. Il ne paraît pas avoir connu *L'idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ* de Condren (moins rare, avant la réimpression de 1901, que ne le dit Dom du Boisrouvray; il y avait eu une réimpression en 1858, par les soins de l'abbé Pin) : il pensait avoir découvert une théorie du sacrifice qui est exposée en détail dans cet ouvrage. Peut-être a-t-il pris contact avec l'Oratoire à travers les écrits d'Olier. N'y aurait-il pas une indication sur ce point dans cette phrase, écrite à propos d'une des thèses qui lui tenaient le plus à cœur : « comme le disait excellemment l'école mystique de l'Oratoire français, dont l'admirable Olier a été l'un des plus éminents interprètes (1) ». Il avait fait des extraits d'Olier. Il le défendit devant la Congrégation de l'Index. Il lui doit beaucoup ; à la rigueur il avait en lui tout l'essentiel de la doctrine de l'Oratoire. Après celle de l'Oratoire, il a subi l'influence de saint François de Sales et, à un degré moindre et non sans quelques réserves, de celui qu'il appelle « le très docte, très éclairé et très pieux P. Faber (2) ». A eux et à Suarez, son théologien habituel, il emprunte la « grande doctrine franciscaine » sur l'Incarnation du Verbe, même si Adam n'avait pas péché. Mgr Gay a fréquenté aussi beaucoup saint Augustin. Et il s'est imprégné de la Bible, spécialement des Psaumes et de saint Paul. Dans quelle mesure est-il original? Dans quelle mesure est-il tributaire du passé, et quelle est sa part de mérite là où il reprend ce que d'autres ont dit avant lui? On voudrait le savoir et « situer » l'auteur des *Elévations* et de *Vie et vertus* dans l'histoire de la spiritualité chrétienne. Dom du Boisrouvray y aide. Mais quelque chose reste à dire, et nous comptons que l'auteur de l'*Histoire du sentiment religieux en France* le dira. Quand sera-ce? (3).

23. — M. l'abbé Vacandard a caractérisé heureusement, dans cette revue, le P. Hyacinthe et sa biographie par M. Houtin. Ce qu'il a dit s'applique au t. II de cet ouvrage (4).

(1) *De la vie et des vertus chrétiennes*, 3e édit., Paris, 1875, t. I, p. 104.

(2) *Ibid.*, p. XXVII, note.

(3) On trouvera quelques indications utiles dans les trois articles, de tendances divergentes, du P. Laberthonnière, *Un mystique au* XIXe *siècle*, dans *La Quinzaine*, 1er août 1899, p. 297-310; du P. Doncœur, *Un maître de la vie spirituelle. Mgr Charles Gay*, dans les *Etudes*, 5 mars 1922, p. 575-590; du P. Voisine, *Une figure de spirituel. Mgr Gay*, dans la *Revue de philosophie*, mai-juin et juillet-août 1922, p. 291-310, 361-382 (donne quelques fragments inédits, et le texte exact d'un passage un peu arrangé par Dom du Boisrouvray).

(4) Albert HOUTIN, *Le Père Hyacinthe réformateur catholique* (*1869-1893*), Paris, E. Nourry, 1922. In-12 de 362 p., un portrait, 8 fr. Cf. Vacandard, dans la revue, janvier 1922, p. 85-90.

Digitized by Google

Quatre faits principaux y sont racontés : la rupture définitive avec Rome, le mariage, l'organisation de l'Église catholique nationale de Genève, celle de l'Église catholique gallicane de Paris.

La rupture avec Rome était virtuellement accomplie avant le concile du Vatican. La définition de l'infaillibilité du pape la consomma. « Le dogme de l'infaillibilité, notait le moine, le 15 juillet 1870, est la ruine de la papauté latine. » Sa protestation contre l'acte du concile était motivée par le manque de liberté des évêques (à l'en croire, le comte de Paris lui aurait dit qu'il n'acceptait pas, lui non plus, l'infaillibilité du pape, parce qu'il ne croyait pas à la liberté du concile). Parmi les influences qui s'exercèrent sur lui dominent celles de Döllinger, auprès de qui le P. Hyacinthe se rendit avant (mai 1870) et après (septembre 1871-janvier 1872) la définition conciliaire, et de cet étrange archevêque d'Iconium, le capucin Luigi Puecher-Passavalli, qui, en qualité de prédicateur de Pie IX, avait prononcé le discours d'ouverture du concile et qui admettait le millénarisme, la métempsychose et l'abolition du célibat ecclésiastique. En se séparant du pape, le P. Hyacinthe prétendit rester catholique. Jamais il ne pencha vers la libre-pensée ou le protestantisme. Catholique, il entendait l'être malgré tout et malgré tous. Il écrivait, le 22 octobre 1869 : « Il y a des instants où l'humanité dépend des actes d'un seul homme. Je suis peut-être dans l'un de ces moments solennels. » Et, le 18 avril 1870 : « Moi, je le sens, fussé-je seul, je tiendrai bon. La vérité n'est pas avec le nombre. Elle peut être avec une seule âme sur la terre, dans certaines crises. » Le 2 septembre : « J'ai rompu publiquement, dans une certaine mesure, avec l'Église de Rome, et cependant j'ai refusé jusqu'ici d'adhérer à une autre Église extérieure. Je n'appartiens qu'à l'Église de l'avenir, à la Jérusalem nouvelle; et cependant je suis en communication réelle avec les vrais chrétiens de toutes les Églises présentes. » Cette Église de l'avenir, ce serait l'Église catholique débarrassée de ses scories, ce serait « le millenium, la régénération de l'humanité et le règne de Dieu sur la terre ». Quand il reçut l'espérance d'avoir un fils, le 4 mars 1873, il écrivit : « Elle porte un enfant dans son sein; moi, j'y porte une Église. Que l'Église et l'enfant naissent ensemble, pour la gloire et le règne de notre Dieu ! » Cette Église, c'était toujours l'Église catholique. Le 24 janvier 1874, il allait à Saint-Pierre-de-Rome et, le 25, il déclarait : « Je me sens profondément et éternellement catholique, et, en un sens, très légitimement catholique romain ». Toute sa vie il tint cette impossible gageure : être catholique, lui seul, contre tout le catholicisme. A certaines heures il constatera l'insuccès de ses tentatives. Le 10 août 1888, il se comparera aux prisonniers anglais condamnés à faire tourner à vide, à la façon des écureuils en

Digitized by Google

cage, une roue de moulin qui ne moud rien du tout, et qui se fatiguent toute une journée « sans produire une poignée de farine, ni quoi que ce soit ». Et, plus tard, le 9 juin 1908, il écrira douloureusement : « Notre mariage s'est accompli, mais non pas notre réforme. Notre fils lui-même ne l'a pas comprise... Tous ces hommes n'ont rien fait parce que, parlant au nom de Dieu, ils ne l'avaient pas vu. Mais moi qui l'avais vu je n'ai rien fait non plus. »

Le mariage civil de l'ancien carme et de madame veuve Émilie Mériman eut lieu à Londres, le 3 septembre 1872. Le 1er septembre, l'ex-Père Hyacinthe était allé se confesser à la chapelle française; Madame Mériman ne voulut d'autre confesseur que lui. Le 2, ils avaient communié ensemble à l'église catholique. Une bénédiction, qu'ils avaient reçue en prenant congé de Mgr Passavalli, à Rome, le 5 mai 1872, fut considérée par eux comme consacrant religieusement leur mariage et comme « une prophétie et une anticipation de cette régénération et de ce millenium » qu'ils rêvaient. Dès longtemps le P. Hyacinthe avait songé à ce mariage; elle plus encore. Cette femme, qui fut, à ses yeux, une « femme providentielle », une « prophétesse », une « prêtresse », chargée de faire de lui l'annonciateur du millenium, cette femme, qui avait abjuré le protestantisme entre ses mains en tronquant la profession de foi obligatoire (14 juillet 1868), qui avait conclu, « devant Dieu », avec lui, une « alliance mystique », le 29 juillet suivant et lui avait déclaré que désormais elle se sentait vierge, qui lui écrivit plus tard : « Ce jour-là (le 14 juillet 1868), j'ai épousé l'Église catholique », aurait-elle, dès 1868, projeté un mariage avec celui dont l'éloquente parole l'avait fascinée ? Peut-être. En tout cas, elle le mena dans cette question — et dans les autres — ainsi qu'un petit enfant. Il hésitait, en dépit de tout, à prononcer le « oui » définitif. Elle lui manda, par son médecin, qu'elle était malade à Rome. « La maladie de Mme Mériman, dit l'auteur, c'était aussi celle du mariage. Dès qu'elle vit que le Père ne repoussait pas ce dénouement, elle fut guérie. » Restait cependant à prendre la décision suprême. L'ex-Père Hyacinthe, de retour à Paris, s'ouvrit de son dessein aux pasteurs Edmond de Pressensé et Eugène Bersier; Pressensé, d'abord hostile, finit par changer d'avis, mais Bersier fut irréductible. M. Loyson résolut de s'en remettre — à sa manière — à la Providence : il irait à la cathédrale, y prierait, en ferait le tour et se conformerait aux dispositions dans lesquelles il se sentirait alors. « Le 25 juillet 1872, il accomplit cette épreuve. Il pria longuement à Notre-Dame, sortit, tourna tout autour et, quand il se retrouva devant son point de départ, il sentit qu'il devait se marier. » Si l'on avait le courage de rire dans une pareille affaire, un conte du bon « cascarelet » Roumanille se présen-

Digitized by Google

terait ici à l'esprit (1). Naturellement ce mariage ne fut pas approuvé par la presse catholique. Les libres-penseurs généralement applaudirent. George Sand commenta le manifeste lancé par l'ancien carme pour justifier sa conduite : « Cette page étrange, écrite par un prêtre, restera, peut-être, disait-elle, comme une sorte d'Évangile nouveau pour les futurs membres d'une Église nouvelle ».

L'essai d'une « Église catholique nationale » à Genève dura un peu moins d'un an, d'octobre 1873 jusqu'en août 1874. M. Loyson eut des déboires. Les hommes qui l'avaient appelé ne croyaient à rien ou croyaient tout au plus à Dieu et à la vie future. L'accord ne fut pas long avec ces « catholiques libres-penseurs, déistes ou athées ». Le 4 août 1874, il donna sa démission de curé de la ville, convaincu, disait-il, « que l'esprit qui prévaut dans l'œuvre catholique libérale de Genève n'est ni libéral en politique, ni catholique en religion », que ce qui se passe l'histoire l'enregistrera comme « la honte de la Suisse et du vieux-catholicisme, si la Suisse et le vieux-catholicisme ne se hâtent de sortir de ces errements déplorables ». Ils n'en sortirent pas, bien au contraire. Un sectarisme farouche domina M. Loyson qui, après avoir résigné sa cure, avait tenté d'y organiser un culte libre, fut écœuré des agissements de la politique genevoise. « C'est avec un fouet trempé dans la boue, écrivait-il le 26 janvier 1875, qu'il faudrait chasser les misérables qui s'attellent au char de cette mascarade d'Église. » Le 11 mars 1878, il quittait Genève.

L' « Église catholique gallicane », qu'il essaya de fonder à Paris, tint, vaille que vaille, du 9 février 1879 au 9 avril 1893. L'ancien prédicateur de Notre-Dame eut un succès de curiosité. Le difficile fut d'avoir des ressources. On recourut à des souscriptions annuelles, à des quêtes. Parmi les souscripteurs figura Francisque Sarcey; le président du premier conseil institué pour assurer le temporel de l'église était le comte de Douville-Maillefeu, député anticlérical de la Somme. La société de mission anglo-continentale fournit une subvention. La situation demeura précaire. Pour remédier aux embarras d'argent, Mme Mériman conseilla une tournée de conférences aux États-Unis, qui eut lieu d'octobre 1883 à juin 1884; les frais du voyage absorbèrent les recettes. L'évêque protestant de New-York, Cleveland Coxe, accepta d'être le protecteur de l'Église catholique gallicane, remplaçant l'évêque anglican Jenner, qui lui-même avait succédé, dans ce rôle, à l'évêque Robert Eden, primat d'Écosse. Mais la plaie d'argent subsistait. Pour la cicatriser, Mme Mériman imagina une mesure inélégante ; ce fut de demander aux pouvoirs publics la reconnaissance de

(1) Cf. J. Roumanille, *Li conte prouvençau e li cascareleto*, Avignon, 1884, p. 143-145.

Digitized by Google

l'église loysonienne et l'abrogation du Concordat, sous prétexte que l'Église catholique, en faveur de laquelle il avait été conclu, ne pouvait être l'Église de l'infaillibilité pontificale. M. Loyson rédigea, dans ce sens, une pétition aux sénateurs et aux députés. Elle ne recueillit qu'un chiffre dérisoire de signatures. Des efforts protestants n'aboutirent pas à boucler un budget toujours difficile. Des appels de fonds publiés par le chanoine anglican Fremantle eurent pour résultat de constituer une rente viagère pour M. Loyson, mais non de couvrir les frais du culte. Mme Mériman, voyant que son église allait succomber, exposa ce qu'elle appelait son plan de réconciliation des Églises sur les bases du symbole de Nicée, et se rendit à Rome pour en conférer avec le pape. C'était en février 1893. En 1889, se trouvant à Rome le jour de Pâques, elle avait eu une inspiration non moins extraordinaire; elle avait communié et envoyé à Léon XIII le télégramme suivant : « Communié Saint-Pierre. Alleluia ». Cette fois, accompagnée de son fils, elle se présenta au Vatican, le 27 février. A Mgr Angeli, secrétaire particulier de Léon XIII, qui la reçut et lui déclara qu'il avait tout pouvoir pour l'entendre et communiquer au pape ce qu'elle voulait lui faire savoir, elle répondit que la communication était si importante qu'elle ne comportait pas d'intermédiaire. Les choses en restèrent là. Quand elle fut de retour à Paris, M. Loyson remit à l'archevêque janséniste d'Utrecht sa fondation décidément instable. Son espoir en l'église d'Utrecht fut « cruellement déçu » ; au lieu de continuer son œuvre, elle ouvrit « une petite chapelle fermée, marquée au coin d'une nationalité étrangère et d'une théologie surannée », écrivait-il dans son journal, le 30 novembre 1894.

Persuadé, malgré ses échecs, qu'il lui appartenait de préparer la transformation du christianisme catholique, l'ex-Père Hyacinthe commença une nouvelle phase de tentative, en dehors de tout groupement cultuel. Elle sera exposée dans un 3e volume : *Le P. Hyacinthe prêtre solitaire, 1893-1912* (1).

24. — De tendances opposées à celles de l'ouvrage de M. Houtin, les *Scènes et récits* de M. Daucourt (2) peuvent servir de pendant au chapitre du *P. Hyacinthe* sur la démission du curé de Genève. M. Daucourt montre à l'œuvre le culturkampf dans le canton de Berne, de janvier 1874 à novembre 1875. 89 membres du clergé furent bannis,

(1) La *Revue critique d'histoire et de littérature* a publié deux recensions du t. II, signées l'une par M. Alfred Loisy, 15 mars 1922, p. 102-104, l'autre par M. Salomon Reinach, 15 septembre 1922, p. 341-346.

(2) Ernest Daucourt, *Scènes et récits du culturkampf dans le canton de Berne*, Saint-Maurice (Suisse), imprimerie de l'œuvre de saint Augustin, 1921. In-12 de 173 p.

Digitized by Google

28 ecclésiastiques suisses et 10 français condamnés à la prison, tous les prêtres fidèles à l'Église catholique traqués sans répit, sur l'ordre d'une poignée de libres-penseurs qui affichaient la prétention de restaurer le « vrai christianisme ». Le petit livre de M. Daucourt, écrit « à un âge où d'autres se recueillent et se reposent », est simple, alerte, tour à tour attristé et souriant, car les péripéties amusantes ne manquèrent pas dans ces « traques anticléricales », enrichi de textes officiels, parmi lesquels figurent en bonne place des rapports de gendarmes. Signalons aussi un extrait du protocole des séances du comité libéral de Porrentruy, concernant un projet d'inviter l'ex-Père Hyacinthe à venir ébranler, « par son éloquence entraînante, les convictions ultramontaines ». M. Loyson mettait pour condition « d'être appelé par des citoyens honorables » et « d'avoir un local laïque, si possible ». La décision fut ajournée et M. Loyson ne parut pas.

25. — Le *Charles de Foucauld* de M. Bazin (1) a été un des gros succès et compte parmi les beaux livres de ces dernières années. Il est écrit avec un art sobre et délicat, une simplicité exquise, qui est dans la meilleure tradition des lettres françaises, et une rare intelligence du travail d'une âme d'élite. En même temps que l'intérêt d'une étude de psychologie, il a le charme d'un récit de voyage aux pays d'Orient, en plein Sahara, pour le rayonnement de la plus grande France.

Le volume offre, d'abord, le portrait du P. de Foucauld. Cette figure émaciée, comme spiritualisée, où se lit la tendresse, ces bras qui tombent dans un geste de don de soi entier, ces pauvres vêtements, ce chapelet autour des reins, ce cœur surmonté d'une croix sur la poitrine, qui disent le renoncement au monde, tout cela évoque la pensée d'un François d'Assise. Le contraste est frappant avec un portrait du vicomte de Foucauld, officier au 4e hussards, publié par la *Revue hebdomadaire* (24 mars 1917). Ici la physionomie est intelligente, mais d'une expression ambiguë; on y discerne quelque chose de dur, et le pli des lèvres, le feu du regard et l'empâtement des traits inquiètent. C'est que, dans la période qui va de l'une à l'autre photographie, il était devenu un homme nouveau et s'était réalisé « le miracle de l'âme, qui sculpte la carcasse et met sa signature ».

Né, le 15 septembre 1858, à Strasbourg, où son père était inspecteur des forêts, orphelin à six ans, Charles de Foucauld fut, au cours de ses classes, un paresseux bien doué et fantaisiste. Il passa par Saint-Cyr et Saumur; il en sortit, en 1879, lieutenant de cavalerie, étranger à la foi et à la morale chrétiennes. Des frasques le firent mettre en non-

(1) René Bazin, *Charles de Foucauld explorateur du Maroc ermite au Sahara*, Paris, Plon, [1921]. In-8° de 479 p., un portrait, un fac-similé d'autographe et une carte itinéraire. 10 fr.

Digitized by Google

activité temporaire. Replacé au 4e chasseurs d'Afrique, il se révéla un soldat et un chef; du Foucauld antérieur il gardait une mignonne édition d'Aristophane, qui ne le quittait pas. Puis, pris par l'Afrique, il résolut d'explorer le Maroc, alors inabordable, si manifestement destiné à compléter notre domaine colonial qu'on était sûr, en y pénétrant, d'aider la France de demain. L'expédition s'exécuta dans des conditions très difficiles, du 20 juin 1883 au 23 mai 1884. Grâce au courage et à « l'abnégation ascétique » de Foucauld, elle eut des résultats utiles, qu'il consigna dans un livre de toute première valeur, la *Reconnaissance au Maroc* (1888).

L'appareil religieux de l'islamisme l'avait frappé et amené à se dire : « Et moi qui suis sans religion ! » Il avait songé à devenir musulman, mais, au premier examen, cette impression s'évanouit : la religion de Mahomet lui parut « trop matérielle » pour être la véritable. Désormais il portait avec lui l'inquiétude divine. Un soir de 1886, à Paris, chez une de ses tantes, Mme Moitessier, il rencontra l'abbé Huvelin, un saint, un apôtre. Quelques jours après, il se courbait sous l'absolution du prêtre et faisait sa « seconde première communion ».

Charles de Foucauld se jeta dans le christianisme à corps perdu. La vie de pauvreté et de misère, qu'il avait vécue pour la science, il la continua, renforcée, approfondie, pour une cause plus haute encore, qui « s'appelle charité » et réclame « l'oblation totale qu'on fait de soi même, de son travail, de sa pensée, de sa patience, de son sang, s'il le faut, pour que les hommes reconnaissent enfin le Créateur dans ce dévouement de la créature ».

Il se prépare à cette mission par un pèlerinage en Terre-Sainte (novembre 1888-mars 1889). Le 16 janvier 1890, il entre à la Trappe de Notre-Dame des Neiges (Ardèche), en demandant d'être envoyé, après quelques mois de probation, à la Trappe d'Akbès, en Syrie, « si cela est, comme je le crois, la sainte volonté de notre Père qui est aux cieux » Le 11 juillet suivant, il est au monastère d'Akbès. Il y fait profession, le 2 février 1892. Malgré son « goût très vif pour demeurer jusqu'au cou » dans les occupations très humbles de frère convers, il doit entreprendre les études théologiques. Et il trouve que la Trappe c'est « très pieux, très austère, très bien de toute manière ; et pourtant, dit-il, ce n'est pas toute la pauvreté que je voudrais, ce n'est pas l'abjection que j'aurais rêvée ». Cela devient une hantise. Invinciblement un autre idéal le sollicite. Les supérieurs, avant de le laisser aller, demandent une épreuve : il se rend à la Trappe de Staouëli, et de là, à Rome, à la maison généralice des Trappistes, d'où il va suivre les cours de théologie. Les supérieurs finissent par reconnaître que Dieu l'appelle « à une vie particulière de pauvreté et d'abjection ». Avec

Digitized by Google

leur agrément et celui de l'abbé Huvelin, il part pour la Palestine et se fixe à Nazareth, où il trouve « pauvreté, solitude, abjection, travail bien humble, obscurité complète, l'imitation aussi parfaite que cela se peut de ce que fut la vie de Notre-Seigneur Jésus dans ce même Nazareth ». En cette ville, puis à Jérusalem, il se constitue serviteur bénévole des religieuses clarisses. Malgré ses efforts pour être ignoré, son identité est percée à jour. L'abbesse du monastère de Jérusalem, qui admire ses vertus, l'exhorte à entrer dans les ordres. Il résiste : « être prêtre est me montrer, dit-il, et je suis fait pour la vie cachée ». Mais elle lui fait observer que, « s'il devenait prêtre, il y aurait chaque jour dans le monde une messe de plus, un nombre infini de grâces pour les hommes », qu'il dépend donc de lui « de répandre une bénédiction nouvelle sur la terre ou de la retenir dans les cieux ». Cette parole l'ébranle. Au début d'août 1900, Charles de Foucauld quitte la Palestine muni de deux certitudes : l'une, qu'il doit accepter le sacerdoce ; l'autre, que sa vocation est de porter l'hostie parmi les infidèles.

Le monastère de Notre-Dame des Neiges l'accueille pour sa préparation sacerdotale. Ordonné prêtre le 9 juin 1901, il se dirige vers l'Afrique, à laquelle appartiendra le reste de sa vie.

Il s'installe à Beni-Abbès, dans le Sahara, à 400 kilomètres du prêtre le plus proche, avec ce programme : vivre en moine, silencieux, dans la pauvreté, la prière et le travail, donner les secours spirituels aux soldats de la garnison, pratiquer la charité sous toutes ses formes envers les indigènes, et « surtout sanctifier les populations infidèles en portant au milieu d'elles Jésus présent dans le Très Saint-Sacrement, comme Marie sanctifia la maison de Jean-Baptiste en y portant Jésus ». Il fut toujours soulevé par cette pensée que sa présence procurait celle de Jésus là où il n'avait jamais été corporellement, que, dans ces régions désertiques, il y avait, grâce à lui, au moins une âme qui adorait et priait le Dieu de l'eucharistie.

En 1903, son camarade de Saint-Cyr, le commandant, plus tard général, Laperrine « que hantait le rêve militaire et poétique d'une Afrique renouvelée par le génie de la France », l'autorise et l'invite à s'établir parmi les Touaregs du Sahara central. Charles de Foucauld se fixe définitivement au Hoggar, en 1905. Il se bâtit une maison à Tamanrasset, village de vingt feux, en pleine montagne, au cœur du Hoggar, à l'écart de tous les centres importants, à 700 kilomètres du poste français d'In-Salah. L'été, il habite une masure à la cime de l'Asekrem, à 2900 mètres d'altitude, « le plus haut point du globe, assurément, où jamais un ermite ait vécu ».

Son œuvre est chrétienne et française. S'il est, non pas religieux, mais prêtre libre du diocèse de Viviers en résidence dans le vicariat

Digitized by Google

apostolique du Sahara, il a des religieux les plus austères le costume : une robe de coton blanc, serrée à la taille par une ceinture de cuir à laquelle pend le chapelet et, pour ses pieds nus, des sandales, et il a la vie priante et mortifiée. Il a subi l'attirance de l'Afrique, des sites, de la lumière, des âmes. Il ambitionne de gagner des âmes au Christ et d'être utile à la France. En de fortes pages M. Bazin montre l'erreur de nos gouvernements successifs au siècle dernier et au nôtre : « ils n'ont pas compris que notre civilisation est chrétienne essentiellement », et que l'on n'assimilera les musulmans que dans la mesure où l'annexion spirituelle viendra compléter l'annexion matérielle. Du jour où les musulmans pourront connaître le catholicisme et l'embrasser, du jour où ils l'admireront et l'aimeront, ils aimeront la France. Tant qu'ils seront imbus de l'esprit du Coran, ils seront hostiles au chrétien, c'est à dire au français : pour eux c'est tout un. La simple culture n'a point suffi à les rapprocher de nous. Loin de là, plus elle a progressé, plus elle s'est mise à exalter « la liberté, les droits du citoyen, l'électorat, le tout considéré comme bien suprême », plus ils tendent, « en secret ou ouvertement, à nous haïr; cette constatation, évidemment décevante, vient de l'avis unanime de ceux qui ont observé, sans parti pris, les résultats offerts ». Les entraves à la propagande chrétienne auprès des musulmans ont donc été néfastes. Il n'est que temps d'aviser. Charles de Foucauld, « témoin très français et très sûr », écrivait, le 16 juillet 1916, résumant, d'une façon saisissante, l'expérience de sa vie : « l'empire nord-ouest africain de la France, Algérie, Maroc, Tunisie, Afrique occidentale française, etc., a 30 millions d'habitants ; il en aura, grâce à la paix, le double dans cinquante ans. Il sera alors en plein progrès matériel, riche, sillonné de chemins de fer, rempli d'habitants rompus au maniement de nos armes, dont l'élite aura reçu l'instruction dans nos écoles. Si nous n'avons pas su faire des Français de ces peuples, ils nous chasseront. Le seul moyen qu'ils deviennent Français est qu'ils deviennent chrétiens. »

L'évangélisation des musulmans est-elle possible? Oui; en dépit du préjugé contraire, les musulmans sont convertissables, mais lentement. M. Bazin cite ce mot du cardinal Lavigerie à ses missionnaires : « Avant de commencer parmi eux (les musulmans) la prédication de l'Évangile, il faut préparer la conversion en masse. Cette préparation durera peut-être un siècle. Je suis évêque, j'ai une crosse et une mitre; eh bien! j'aurai beau mettre ma mitre au bout de ma crosse et élever le bras aussi haut que possible, je disparaîtrai avec vous dans les fondations de la nouvelle Église d'Afrique. » Le P. de Foucauld était du même avis. L'évangélisation de notre empire nord-ouest africain, disait-il, « est une œuvre de longue haleine, demandant du dévouement, de la

Digitized by Google

vertu et de la constance. Il faudrait de bons prêtres, en assez grand nombre, non pour prêcher (on les recevrait comme on recevrait dans les villages bretons des Turcs venant prêcher Mahomet, et plus mal, la barbarie aidant), mais pour prendre le contact, se faire aimer, inspirer estime, confiance, amitié; il faudrait ensuite de bons chrétiens laïcs des deux sexes, pour remplir le même rôle, prendre un contact plus étroit encore, entrer là où le prêtre ne peut guère entrer, surtout chez les musulmans, donner l'exemple des vertus chrétiennes, montrer la vie chrétienne, la famille chrétienne, l'esprit chrétien ; il faudrait ensuite de bonnes religieuses soignant les malades et élevant les enfants, très mêlées à la population, éparpillées par deux ou trois, là où il y a un prêtre et quelques chrétiens. Cela se faisant, les conversions, au bout d'un temps variable, 25 ans, 50 ans, 100 ans, viendront d'elles-mêmes, comme mûrissent les fruits. »

Ni ces aides ne s'adjoignirent au P. de Foucauld, ni les « hommes de mortification, de prière, d'exemple et de charité » qu'il avait rêvé de grouper en une société de « Petits frères du Sacré-Cœur ». Il n'eut jamais, et ce fut pour peu de temps, qu'un compagnon d'apostolat. Mais lui, du moins, il se donna sans compter à ses Touaregs, étant le plus possible en relations avec eux, leur rendant tous les services, et profitant de l'intimité qui s'établissait pour leur parler de religion naturelle, des commandements de Dieu, de son amour, de l'union à sa volonté, de l'amour du prochain, brièvement, prudemment, selon la réceptivité de chacun. Bien remarquables, en particulier, furent ses rapports avec Moussa Ag-Amastane, aménokal du Hoggar, et sa manière de le conseiller et de lui suggérer des pensées religieuses. Par dessus tout, « je tâche, disait-il, de montrer que j'aime ». A Beni-Abbès il avait écrit cette parole splendide : « Je veux habituer tous les habitants, chrétiens, musulmans, juifs et idolâtres, à me regarder comme leur frère, le frère universel. »

Il y réussit. Les Touaregs le vénéraient et recouraient à lui en toute confiance. Moussa ne faisait rien sans le consulter. Quand éclata la grande guerre, les intrigues turques et allemandes n'entamèrent pas la fidélité du Hoggar à notre pays. M. Bazin publie de précieux extraits des lettres du P. de Foucauld à Laperrine, à partir du 15 septembre 1914. Le moine disait du soldat : « C'est à lui que nous devons la tranquillité du Sahara algérien. » Et Laperrine a dit de Foucauld : « Il a été l'agent principal de la pacification des Touaregs Hoggar. »

Pour civiliser et évangéliser nos colonies d'Afrique, il est d'abord nécessaire de connaître leurs populations. Le P. de Foucauld jugeait que nous les ignorons « à un degré effrayant ». Il se proposa de diminuer cette ignorance par des travaux de linguistique : grammaire

Digitized by Google

touarègue, lexique français-touareg et touareg-français, recueil de poésies touarègues, traduction en touareg de l'Évangile et de fragments de la Bible. Encore plus humble que savant et laborieux, il désirait les voir imprimer, mais sans que son nom parût. Il voulait que le dictionnaire portât le nom de son ami Motylinski, qui était venu passer trois mois avec lui, en 1906, pour étudier la langue du Hoggar. Son calcul a été déjoué. Le gouvernement général de l'Algérie a confié à M. René Basset la publication des manuscrits de philologie berbère laissés par le P. de Foucauld; M. Basset y a inscrit le nom de l'auteur.

Charles de Foucauld avait toujours souhaité le martyre. Envoyant, de Rome, une fleur cueillie près du tombeau de sainte Cécile, il avait écrit à un trappiste, le 29 novembre 1896 : « Que cette fleur vous rappelle, comme à moi, ce qu'ont souffert les saints et ce que nous devons désirer de souffrir! C'est notre avantage sur les anges. Au moins nous avons des larmes, des douleurs, peut-être, plaise à Dieu! du sang à offrir à Notre-Seigneur, en union avec ses larmes, ses douleurs et son sang. » Quelque chose qui ressemble au martyre, si ce n'est le martyre même, vint à lui, le 1er décembre 1916. Une bande de pillards, vraisemblablement sous l'influence turco-allemande, probablement après l'avoir adjuré en vain de renoncer à la foi chrétienne, tua Charles de Foucauld, qui avait été garrotté et qui était à genoux.

Il fut enseveli sur place. Le 15 décembre 1917, Laperrine le fit exhumer et procéda à une nouvelle inhumation. On dut l'enterrer dans la position où la mort l'avait laissé, agenouillé, pour ne pas rompre ses membres. Le corps était sans brisure et le visage reconnaissable, tandis que des arabes enterrés près de lui il ne restait qu'un peu de poussière. Un des soldats indigènes dit à Laperrine : « Pourquoi es-tu étonné de ce qu'il est conservé ainsi, mon général? Ce n'est pas étonnant, puisque c'était un grand marabout. »

Oui, un grand « marabout » et, parmi les amis de Dieu de nos temps, un de ceux qui paraissent le plus désignés pour être canonisés par l'Église. Un jour, peut-être, les Hoggar, convertis au christianisme, viendront à son tombeau comme au lieu saint de leur nation.

26. — Charles de Foucauld et Ernest Psichari, deux existences dissemblables à la fois et semblables, fauchées à peu d'intervalle l'une de l'autre — Foucauld le 1er décembre 1916, Psichari le 20 août 1914 —, et presque également extraordinaires! Le petit-fils de Renan, élevé sans religion, après avoir traversé le milieu trouble du socialisme et du dreyfusisme, est devenu catholique, et si généreux, si humble, si simple, si supérieur à toute gloriole, si détaché de tout intérêt humain, si bon, que « tous ceux qui cherchent à rendre d'un mot l'impression profonde qu'il leur

Digitized by Google

a laissés disent : Un saint. » Le livre qui nous permet d'entrer dans l'intimité d'une âme pareille pourrait-il n'être pas bien accueilli (1)?

Les grandes lignes de la vie spirituelle d'Ernest Psichari nous étaient déjà connues par ses ouvrages, surtout par *Les voix qui crient dans le désert*, et par la notice de M. Henri Massis. Mlle Goichon a écrit, avec beaucoup de tact et de façon pénétrante, une biographie complète. Les plus précieux documents lui sont venus de partout, et, tout d'abord, de nombreux entretiens avec la mère d'Ernest, mère aimée, aimante, discrètement douloureuse, qui apparait çà et là dans le sillage de son fils et à laquelle vont, en même temps qu'au fils, le respect et les sympathies du lecteur. Quelques pages auraient pu être abrégées, la jolie description de Cherbourg, par exemple, ou le long récit de la campagne de Mauritanie. Mais quelle richesse de renseignements sur la plupart des choses que nous désirions savoir, sur la dernière année d'Ernest, la période de Cherbourg, celle du christianisme en plein épanouissement, sur son service d'officier, ses amitiés et ses relations, sa vie intérieure, sa charité, son apostolat, sur sa pensée dominante : *estote perfecti* !

Pour ne rien dire du reste, trouverait-on, dans notre littérature religieuse, beaucoup de lettres comparables à celle qu'il écrivait à un enfant de quatorze ans, son « petit frère bien-aimé en Jésus-Christ », Louis Lenfant, fils du colonel Lenfant, son ancien chef au Congo? Il le détournait de ces imprudents « qui dorment pendant que Jésus est en agonie », et, lui rappelant qu'il n'avait pas « le droit d'être un médiocre », lui montrait la voie parfaite et concluait : « Ne cessons pas de nous aider mutuellement dans l'œuvre commune et la commune espérance... Mon cher petit frère, je vous embrasse tendrement dans la pensée rédemptrice du Sauveur. »

Les étapes de la conversion de Psichari sont faciles à marquer. Sous des dehors de dilettantisme et de désordre, « sans en avoir souci, sans même y penser », Ernest sentait le besoin d'une règle morale et intellectuelle ; non pas celle du stoïcisme, rigide et qui n'a pas de prise sur le cœur, mais fixe et intime, s'imposant au nom de la vérité reconnue et aimée. La discipline militaire laissa entrevoir cette règle « qu'il ne devait trouver que dans le catholicisme, en s'apaisant dans l'amour du Christ ». « Conversion à l'ordre », « de l'ordre militaire à l'ordre catholique », « l'ordre catholique » accepté tout entier et jusqu'au bout, ces titres de chapitres indiquent le chemin qu'il suivit.

(1) A. M. Goichon, *Ernest Psichari d'après des documents inédits*, préface par J. Maritain, Paris, éditions de la *Revue des jeunes*, [1921], in-12 de 376 p., huit gravures. 10 fr.

Digitized by Google

Comme Charles de Foucauld, Ernest fut remué par l'islamisme. Un moment le Coran lui parut l'emporter sur l'Évangile. Le contact avec les Maures effaça cette impression. Il comprit leur mysticisme et la beauté de leurs calmes contemplations, mais aussi ce qui leur manque, la stérilité de leur civilisation désorientée, l'absence de cette admirable doctrine de la grâce par où nous avons « le sentiment de notre liberté et de notre servitude : deux joies infinies », et les misères de leur morale : « la morale du plus saint des Maures ne suffit pas encore au plus pécheur des Francs. » Une maxime maure l'indigna : « l'encre des savants est plus précieuse que le sang des martyrs. » Ah! ce n'est pas lui qui s'en laissera imposer par l'encre des savants. « Il sait bien ce que c'est que de mourir pour une idée. Il a derrière lui vingt mille croisés, tout un peuple qui est mort l'épée dressée, la prière clouée sur les lèvres. Il est l'enfant de ce sang-là. » Et, à l'instar du centurion dont il a raconté le voyage, devant les infidèles il retrouve, dans le désert, aux profondeurs secrètes de son âme, des aspirations chrétiennes qui s'ignoraient et il se sentira prêt à tous les sacrifices, disant et montrant que « notre mission sur la terre est de racheter la France par le sang ».

Ainsi qu'on s'y attendait, le nom de Renan se lit à plus d'une page de la *Vie* de son petit-fils. « Très bon mais un peu distant », le grand'-père mourut quand Ernest n'avait que neuf ans. Ses écrits n'agirent point sur la pensée du jeune homme; Ernest « avait été frappé par les *Dialogues philosophiques*, mais par la forme plus que par les idées ». Venu au christianisme, et ayant pris, en toute droiture, « contre son père » et contre son grand'père « le parti de ses pères », il concilia sa foi chrétienne avec sa vénération pieuse pour l'aïeul. Il s'irrita de voir Anatole France se réclamer de l'ironie renanienne, à propos de sa *Jeanne d'Arc*. Il s'indigna de la « triste inauguration » de la statue de Renan à Tréguier, sous la présidence de M. Combes, « l'homme que Renan aurait le plus détesté s'il l'avait connu ». D'autre part, il souffrait du jugement de certains catholiques, non sur l'œuvre de Renan mais sur celui qui l'avait écrite. Un interlocuteur mal avisé lui ayant dit que Renan devait être damné, il fut révolté de cette parole, il en fut torturé, si bien qu'il porta sa peine au P. Janvier. Celui-ci, conformément à la doctrine catholique, lui dit que nul n'a le droit d'assigner des limites à la miséricorde de Dieu, et que, sous l'action d'une grâce mystérieuse, Renan avait pu se redonner au Maître de sa jeunesse. « Qui sait même, ajouta-t-il, si ce n'est pas lui qui vous suscite aujourd'hui pour réparer les dommages qu'il a pu faire aux âmes? » Ce dernier mot, absent du livre de Mlle Goichon, est rapporté — sans doute sous une forme un peu arrangée — par M. Massis, qui signale également la joie d'Ernest le jour où un religieux

Digitized by Google

lui assura que la mort de Renan avait pu être sanctifiée « par la prière de quelque carmélite, par les larmes de quelque contemplatif très humble (1) ».

L'espoir du salut de son grand-père et le désir de réparer les « désastres spirituels » causés par l'auteur de la *Vie de Jésus* lui furent pareillement chers. C'est en esprit de réparation de la finale du *Saint Paul* qu'il choisit le nom de Paul à sa confirmation et à son entrée dans le tiers-ordre dominicain. En esprit de réparation encore il accueillit avec bonheur la perspective du sacerdoce. Il était attiré par la vie dominicaine. Toutefois il songea un instant au clergé séculier qui le séparerait moins de sa mère, où l'apostolat serait plus rapide. La longueur des études théologiques chez les dominicains l'effrayait, et dit, M. Massis (2), « il était pressé de dire la messe, — toujours le même désir sublime de reprendre la place abandonnée... Être un simple curé de campagne, comme son grand-père l'eût été, vivre dans quelque presbytère très simple de basse Bretagne, retourner fidèlement sur les voies abandonnées, et, d'abord, mettre les pas dans les pas, retrouver la vocation exacte, aller au séminaire », quel beau rêve ! Une visite qu'il fit au grand séminaire d'Issy, au printemps de 1914, le raffermit dans son dessein primitif de se donner à saint Dominique. A Cherbourg, dans son modeste cabinet de travail, où il avait groupé tous ses souvenirs, Ernest avait placé « la photo de bon-papa », et la bibliothèque comprenait les œuvres complètes de Renan en compagnie de sainte Mechtilde, de sainte Gertrude, de saint Jean de la Croix, de la *Vie* de sœur Thérèse de l'Enfant Jésus et de *La vie spirituelle et l'oraison* de Mme Bruyère, l'abbesse de Sainte-Cécile de Solesmes, le livre de chevet d'Ernest. Un prêtre lui dit un jour : « N'êtes-vous pas exposé à perdre la foi, avec la *Vie de Jésus* que vous avez là? — Au contraire, répondit-il, c'est un avantage pour moi. » Et, comme ce prêtre croyait à quelqu'un de ses paradoxes coutumiers, Psichari insista : « Mais, oui, quand je me sens chancelant, j'en lis dix pages, et ma foi ne vacille plus ». Devant l'étonnement qu'il causait, Psichari fut obligé de s'expliquer davantage : « C'est écrit avec un parti pris d'hypothèses. Quand je vois le christianisme, qui a transformé le monde, donné une pareille morale, produit des millions de martyrs, de vierges, de saints, et qu'il n'y a contre tout cela que des hypothèses... C'est comme si je jetais une poignée de sable contre la montagne du Roule (bloc rocheux qui domine Cherbourg). Je vois toute la grandeur de la thèse. »

(1) H. Massis, *La vie d'Ernest Psichari*, dans *Le sacrifice (1914-1916)*, 4e édit., Paris, 1917, p. 131-132.

(2) H. Massis, *op. cit.*, p. 145.

Digitized by Google

27. — Les ouvrages dont il nous reste à parler ont, avec des points de départ différents, un point d'arrivée commun qui est le temps où nous vivons.

L'*Histoire du Languedoc* de M. Gachon embrasse toute la suite des siècles (1). C'est un livre de vulgarisation savante, écrit par quelqu'un qui sait pour ceux qu'une bonne préparation intellectuelle rend capables de savoir; la forme un peu tendue et la terminologie scientifique adoptées par l'auteur le rendraient difficilement accessible aux autres. Dans les limites restreintes d'un volume il n'y avait à songer ni à l'exposé complet ni à la discussion critique de faits échelonnés le long des âges et fort complexes.

M. Gachon résume l'histoire politique du Languedoc d'une façon nette, rapide, parfois plus rapide qu'on ne le voudrait. Il étudie la province romaine, les invasions, l'époque féodale, la croisade des Albigeois, l'annexion du Languedoc au royaume, la guerre de cent ans et la transformation des *partes linguæ occitanæ* en *respublica* ou *patria linguæ occitanæ*, en province du Languedoc, les guerres de religion au XVIe siècle, l'achèvement de l'unité languedocienne sous Louis XIII, le Languedoc sous Louis XIV, au XVIIIe siècle, et depuis la Révolution.

L'histoire religieuse est très réduite. M. Gachon ne méconnaît pas les services rendus par l'Église : elle « y a marqué d'abord, ainsi que partout en Europe occidentale, dit-il, comme l'élément le plus puissant et le plus bienfaisant d'organisation et de culture. » S'il a pour les Albigeois, pour les camisards et, en général, pour les calvinistes, une indulgence ou une bienveillance excessive, il n'en fait pas une de ces apologies sans réserves qui sont en faveur dans l'histoire plus ou moins officielle. Il note, par exemple, que les doctrines du catharisme présentaient « peut-être, avec l'ascétisme outré de la minorité de leurs adeptes, un danger pour la société civile ». Le « peut-être » est de trop; c'est assez pourtant pour avertir les esprits attentifs. De même il constate — discrètement — que les camisards, pour leur cause, firent appel à l'étranger en armes.

La partie la plus neuve du livre est celle qui traite de la vie économique et des questions qui se rattachent à la géographie historique. Elle abonde en renseignements précis.

A première vue les pays de Languedoc paraissent groupés arbitrairement. Ils ne s'étendent pas, tant s'en faut, aussi loin que la « langue d'oc ». Dans la portion qu'ils englobent on distingue deux Languedocs : le Haut et le Bas-Languedoc, l'Aquitaine et la Septimanie, la région

(1) P. Gachon, *Histoire du Languedoc* (*Les vieilles provinces de France*), Paris, Boivin, 1921. In-12, VIII-288 p., quinze planches. 9 fr.

Digitized by Google

océanique et la méditerranéenne, ce qu'indiquait, sous l'ancien régime, la division de la province en deux généralités réunies sous la main du même intendant : celle de Toulouse et celle de Montpellier. En outre, on ne voit pas pourquoi l'une et l'autre de ces régions n'iraient pas au-delà ou ne resteraient point en deçà de la ligne actuelle. M. Gachon montre l'existence, malgré tout, d'une unité véritable. La plaine du Languedoc est tout entière « un pays de passages » : elle relie le bassin du Rhône à celui de l'Aquitaine et elle ouvre l'accès du monde ibérique aux Provençaux et aux Italiens, comme aux populations du massif central. Puis, le Languedoc méditerranéen et viticole et le Languedoc garonnais et agricole sont dans « une dépendance mutuelle et naturelle ». Au demeurant, l'unité ne résulte pas des seules forces économiques. « Une vaste compagnie de commerce, pas plus qu'une grande association industrielle, ne fait une région. Il y faut une âme commune, une habitude collective de penser et de sentir formée par une longue communauté historique ». Cette âme commune, sortie de tout le passé, la « langue d'oc », remise en honneur, et un tempérament, « plus pondéré qu'on ne se l'imagine au dehors », fait d'apports ethniques bien fondus, la maintiennent, mais « sans provincialitisme exagéré », sans tendance à se tenir à l'écart de l'esprit national. Au lendemain de sa réunion à la France, pendant la guerre de cent ans où l'unité de la patrie française fut en péril, le Languedoc joua un rôle éminent dane la défense du royaume. Et naguère, sur des champs de bataille si éloignés et si dissemblables du sol natal, le Languedoc se comportait héroïquement.

28. — L'histoire de l'enseignement secondaire en France de M. Weill est surtout celle des luttes entre classiques et modernes, de 1882 à nos jours (1).

L'auteur se borne à mentionner les campagnes contre le monopole, les griefs formulés contre lui au point de vue de la religion et de la discipline, la loi Falloux. Il constate que « le clergé recueillit aussitôt le bénéfice de la loi de 1850 : tout le favorisait, dit-il, la haine contre les rouges, la peur d'un cataclysme social pour 1852. » 1870, plus encore que 1850, assura, dans certaines villes, « le triomphe de la maison religieuse sur le lycée ». Vers 1890, les esprits commencèrent à être frappés du progrès des congrégations enseignantes. Bien des motifs contribuaient à leurs succès : « l'apaisement des passions anticléricales, l'espoir de trouver une installation matérielle plus soignée, une surveillance intérieure plus attentive que dans les lycées, enfin et

(3) Georges Weill, *Histoire de l'enseignement secondaire en France (1882-1920)*. Paris, Payot, 1920. In-12 de 255 p., 7 fr. 50.

Digitized by Google

surtout (?) l'attrait exercé par des maisons où étaient réunis les fils de familles riches et bien élevées ». Au surplus, M. Weill qualifie d' « heureuse » la concurrence des collèges libres. Les partis au pouvoir ne furent pas de cet avis, et l'apaisement — relatif — des passions anticléricales ne dura pas. A la « décade fâcheuse 1890-1900 » succéda, pour l'Université, une période où les élèves affluèrent. « Ce fut dû en partie aux lois politiques : celle de 1901 sur les associations fit fermer de nombreuses maisons congréganistes ; celle de 1905 sur la séparation de l'Église et de l'État nuisit aux petits séminaires. » Ce raccourci de l'histoire de l'enseignement libre est, malgré des lacunes, bien « suggestif ».

M. Weill retrace, avec une netteté d'ensemble et une précision de détails remarquable, les phases de la prédominance et du déclin des études gréco-latines. Jusqu'à Napoléon III, leur règne est incontesté. Le programme, connu sous le nom de « bifurcation », préparé par M. Fortoul, avec le concours de Jean-Baptiste Dumas et de Le Verrier, et inauguré en 1852, introduisit la séparation entre littéraires et scientifiques. Pour diverses causes il échoua. De 1870 à 1901, il y eut toute une série de changements, parfois suivis de réactions; les plus importants eurent pour auteurs Jules Simon et Jules Ferry. Puis, ç'a été la réforme de 1902, avec son principe de sectionnement progressif. Toutes ses « réformes » ont attribué la première place à l'étude du français et tâché de maintenir, entre les deux ou trois matières capitales de l'enseignement, « un équilibre qui prévient toute spécialisation prématurée ».

Tout n'est pas à louer ni à blâmer dans ces innovations. Mais il est impossible de ne pas constater que la baisse du français coïncide avec la décadence du latin et que la culture générale est en péril.

29. — M. Valois raconte non point seulement son aventure, « mais, dit-il, celle de milliers et de millions (?) de jeunes hommes de ma génération, qui a été celle de l'anarchie et qui est devenue celle de l'ordre (1) ». L'ordre, pour lui, c'est la religion et c'est la monarchie.

Comment l'incrédule se transforma en catholique et, un après-midi d'automne, rencontra « Celui que l'on ne cherche que lorsqu'on l'a déjà trouvé », c'est ce qu'il indique plutôt qu'il ne le montre ; cette discrétion sera regrettée, mais comprise. La thèse sur la monarchie ne plaira pas à tous. Qu'on l'agrée ou non, l'ouvrage vaut par le talent de l'auteur, lucide et vigoureux, et par le jour qu'il jette sur un état d'esprit qui s'est manifesté « d'un siècle à l'autre ».

(1) Georges Valois, *D'un siècle à l'autre. Chronique d'une génération (1884-1920)*. Paris, Nouvelle librairie nationale [1921]. In-12 de 295 p., 7 fr.

Digitized by Google

M. Valois a traversé des milieux divers : républicanisme et laïcisme militants, socialisme, anarchie pure, individualisme. Il a vécu en France, à Singapour, le « pays des merveilles », en Russie. Il rêve, lui l'enfant pauvre à qui l'on dit qu'il doit penser à gagner de l'argent, d'étudier les sciences, coûte que coûte, quitte, quand il faudra absolument gagner sa vie, à entrer chez Armand Colin « qui fait de très beaux livres; puis j'écrirai moi-même des livres ». Et son rêve se réalise. Il étudie, il se plonge dans les sciences, il entre chez Armand Colin, et même il en sort, écrivant des livres qui n'ont rien de banal. Il appartient au livre ; en écrire ne lui suffira pas, il se voue à la prospérité de la librairie française : « ma fierté, déclare-t-il, fut de pouvoir exercer mon métier dans le livre, et d'asseoir ma vie matérielle sur ce métier ». Et il fait la guerre à Verdun. Verdun et ses leçons, la « douceur de vivre » factice des années où l'on croyait impossible la guerre qui allait éclater, la Russie, en France le « pays d'anarchie » et quelques anarchistes notoires : Lucien Jean, Sébastien Faure, Jean Grave, Augustin Hamon, le grec Argyriardès, René Ghil, puis, aux lisières de l'anarchie, Georges Sorel et le dreyfusisme, et, en remontant, Singapour, et le village de la Brie où l'enfant grandit auprès d'une grand'mère de ferme bon sens et d'attaches chrétiennes et d'un grand-père qui avait « donné sa vie à la République » et confondait le laïcisme anticlérical avec elle, tout cela nous est présenté dans des pages extrêmement intéressantes.

30. — *Rome au* xxe *siècle* : sous ce titre vague, M. Guibert, dans un volume qui ne porte aucune indication de date, mais qui a été écrit de 1906 à 1907 (1), a voulu fixer « le caractère de Rome avant 1870, la physionomie transitoire de Rome actuelle, et enfin le destin probable de Rome future ».

La partie de ce livre la plus fragile est assurément celle qui vise l'avenir. M. Guibert, frappé des dispositions de Pie X envers l'Italie, y a vu l'annonce d'une conciliation de fait et, « sur certains points, d'une identification et même d'une confusion d'intérêts avec le gouvernement de la maison de Savoie ». Cette conciliation lui est apparue « imminente, inévitable ». Ce sera « la plus grosse révolution qui se soit produite à Rome depuis le moyen âge et la Renaissance », l'inauguration de la *terza civiltà*, « la fin d'un monde ». Elle aura pour conséquence nécessaire, au bout d'un certain temps, la fuite du pape, puis, la maison royale d'Italie ne régnant plus, le retour du pontife romain. Pour le ramener à Rome, il y aura ou la solution par les

(1) Denis Guibert, *Rome au* xxe *siècle*, Paris, A. Savaète. In-12 de xii-381 p. 3 fr. 50.

Digitized by Google

désastres, ou la solution par la révolution, ou la solution par la diplomatie, ou la solution par l'ascendant moral.

Les données historiques de M. Guibert sont instructives, en général, et pittoresques ; toutes ne sont pas sûres. M. Guibert aperçoit des « identités frappantes » entre la tentative, qui, dit-il, « rapproche la dynastie de Savoie de Pie X », et celle qui conduisit la papauté en Avignon. Selon le vieux thème, le séjour en Avignon aurait été une captivité de Babylone et la papauté « une annexe de la cour de France ». Il admet jusqu'au récit de Villani sur l'entrevue de Philippe le Bel avec Bertrand de Got, le futur Clément V. Autre exemple. Le moyen âge, d'après M. Guibert, aurait été enveloppé dans une « atmosphère de terreur, d'angoisse, d'anxiété toujours alarmée, de ténébreuse attrition »; les églises gothiques, maussades et rudes, sont les temples de la terreur. « C'est le Dieu vengeur, le Dieu terrible, ou le Dieu des visions exaltées, qui y règne sans partage ; au contraire, les églises de la Renaissance sont les temples de la grâce et de la bonté divines. »

Le meilleur, et de beaucoup, de ce volume se trouve dans les notes de M. Guibert sur la Rome d'hier et d'aujourd'hui, sur la vie populaire, sur la société romaine, le monde « noir » et le monde « blanc », sur la curie pontificale, le clergé, les couvents et les moines, sur la Rome « haussmanisée » et « l'ancienne parure de Rome ». Ici, plus d'une fois, il rappelle et complète la *Rome pendant la semaine sainte* que M. Frédéric Masson publia, en 1891, sous le voile de l'anonyme, avec de merveilleux dessins de Renouard. Bien jolies sont, en particulier, les pages de M. Guibert qui exposent comment la Rome des papes fut, ainsi qu'on l'avait nommée, « l'asile, l'*hospitium* des penseurs et des artistes »; trois conditions étaient requises qu'elle avait réalisées et dont deux, au moins, manquent désormais : « la vie matérielle à très bon compte, la réunion d'incomparables collections de livres et d'objets d'art, enfin une ceinture de promenades et de villas ».

31. — N'est-ce pas un peu tard pour signaler *l'Église libre dans l'Europe libre* de M. Goyau (1)? Depuis Noël 1919, date de la préface, l'auteur a publié toute une série de beaux volumes, notamment une *Histoire religieuse* de la France, qu'on ne saurait trop louer, et ce *Benoît XV et la papauté* où il montre l'œuvre accomplie, sous l'horizon du Vatican, entre Noël 1919 et la mort de Benoît XV.

Si *L'Église libre dans l'Europe libre* n'était qu'un ouvrage d'actualité, une simple mention pourrait suffire. Mais c'est, en même temps, une page d'histoire, d'un intérêt permanent.

(1) Georges Goyau, *L'Église libre dans l'Europe libre*, Paris, Perrin, [1920]. In-12 de VII-238 p. 7 fr.

Digitized by Google

Dans *L'Allemagne religieuse* M. Goyau avait caractérisé à sa façon, limpide et savante, le joséphisme de la catholique Autriche. Ici il retrace la mort de ce système d'oppression et désigne les perspectives qui s'ouvrent à l'Église libérée.

En dépit des apparences, l'Autriche, héritière du Saint-Empire romain germanique de la « chrétienté » du moyen âge, « avait cessé de défendre le nom chrétien ». L'État de la majesté « apostolique » permettait une expansion à l'Église, « celle des processions, et c'était à peu près la seule ». Défense lui était faite de s'intéresser au catholicisme en Pologne et d'aller vers ces millions d'âmes slaves qui attendent la pleine vérité. Sur ce que l'Autriche aurait pu être et sur ce qu'elle fut au point de vue de l'apostolat catholique, sur les entraves que l'empereur François-Joseph mit constamment à la liberté d'action de l'Église, M. Goyau a de fortes pages, qui paraîtront neuves à bien des lecteurs.

La guerre est venue. La monarchie dualiste s'est effondrée, le césaro-papisme avec elle : tel qu'il s'affirmait dans François-Joseph, et aussi dans la personne de Guillaume II et dans l'empire des tsars, « religieusement parlant, c'est lui le grand vaincu ». La « libre et orthodoxe république » de Pologne, comme autrefois la qualifiaient les papes, est ressuscitée. Les Slaves de Bohême et de Styrie, de Carniole et de Carinthie, de Dalmatie et de Bosnie, les Roumains de Transylvanie ont vu triompher leurs aspirations nationales, et l'Église, qui avait toujours été avec eux, « prête son aide à leur impatience de réinstaller normalement leur vie ». Cette Yougoslavie constituée, cette Pologne renaissante facilitent à l'Église romaine les approches de l'Orient. Pour y progresser, elle possède maintenant des ressources que le passé lui avait interdites. L'union des Églises, « survivance immortelle de la défunte idée de « chrétienté », apparaît non pas, à coup sûr, réalisable de suite et de toutes pièces, mais avec des possibilités de réalisation puissamment agrandies.

M. Goyau note que cette idée, à côté de l'Église, en dehors de son influence, s'essaie à revivre, sous le vocable de « Société des nations ». Il pressent « l'heure prochaine » où l'Église apportera à la Société des nations son incomparable force morale et les éléments du vrai droit des gens. « Et, tandis que le souvenir de certaines servitudes lui défend de pleurer sur ce qui est mort, elle peut sourire au monde nouveau, qui, parfois sans le savoir, pense comme elle, et, sans le vouloir encore, parle comme elle. »

32. — M. Vaussard est un de nos jeunes auteurs catholiques qui promettent le plus. Il se rattache à la lignée de M. Goyau. Comme celui-ci a écrit l'histoire religieuse de la France, il prépare l'histoire

Digitized by Google

religieuse de l'Italie au XIXe siècle. *L'Intelligence catholique dans l'Italie du XXe siècle*, qu'il publie en attendant, fait bien augurer de l'œuvre entière (1). C'est un recueil d'articles de revues, antérieurs au grand essor du fascisme, un peu factice ainsi que tous les recueils de ce genre, mais riche et pénétrant, sur cette Italie que nous sommes portés parfois à juger un peu vite, dont nous sommes mal connus et que nous connaissons mal.

M. Vaussard expose les origines et les progrès du parti populaire, la situation intellectuelle, morale et religieuse, du catholicisme italien. La première de ses onze études est consacrée au problème de la culture catholique, la dernière à la comparaison entre les catholiques italiens et les catholiques français. Les autres se groupent en deux classes. Il y est question des chefs et des centres directeurs du mouvement catholique organisé : Toniolo, la presse catholique, Meda, don Sturzo et le parti populaire, le P. Gemelli et l'Université catholique de Milan; puis, des savants et des artistes : Ferrini, le cardinal Maffi, Borsi, Papini.

De l'avis de ses guides, le catholicisme italien souffre d'une impréparation intellectuelle, d'un manque de formation économique, historique et chrétienne. Mais on est en voie de réagir contre cet état de choses. Par ailleurs, il est impossible de n'être pas frappé de ce qu'il y a de sens chrétien et de « mysticisme » fécond dans l'âme italienne.

Que le trait dominant du cardinal Maffi et du P. Gemelli, savants écrivains, livrés à des tâches multiples, soit la piété — ce que montre M. Vaussard, — nous n'en sommes pas surpris. Ce qui est une révélation c'est l'intensité de vie intérieure des laïques. M. Meda n'est pas de ces politiques dont parlait Péguy, qui, en délaissant les « mystiques », s'éloignent des sources même de toute vérité ; nul n'a dit avec plus de chaleur qu'il est nécessaire d'approfondir sa foi pour répondre aux besoins du jour. La publication posthume des *Memorie religiose* de Toniolo permet d'évaluer sur quelles bases de vertus surnaturelles il édifia son action sociale. Contardo Ferrini, professeur d'Université, laborieux et docte, aimant la vie, l'art et la nature, donna l'exemple de l'humilité, de la charité envers ses frères, d'une piété à la fois virile et délicate, et, tout en évitant, dans sa piété même, ce qui pourait paraître extraordinaire, monta vers une perfection telle que la cause de sa béatification a été introduite et que Pie X a encouragé l'espérance de le voir sur les autels. Giosuè Borsi, fils, selon la chair, d'un journaliste anticlérical, et, selon l'esprit, du grand poète libre-

(1) Maurice VAUSSARD, *L'intelligence catholique dans l'Italie du XXe siècle*, préface par G. GOYAU, Paris, Gabalda, 1921. In-12 de XVII-347 p. 7 fr. 50.

Digitized by Google

penseur Giosuè Carducci, conquis par l'idéal chrétien, fut un héros et un apôtre, d'une candeur d'âme, d'une fraîcheur de pensée, d'une délicatesse de conscience exquises, d'une trempe toute franciscaine ; ses accents les plus vibrants expriment la joie de l'union avec Dieu et avec ses frères en Jésus-Christ. Et « l'ouvrier de la onzième heure », Giovanni Papini, dans cette *Storia di Cristo*, que M. Vaussard ne croyait « guère traduisible » et qui, traduite dans notre langue, n'a point, malgré tout, déçu notre attente, s'il a plus d'une affirmation et plus d'un point de vue contestable, nous donne de son adhésion inconditionnée aux leçons évangéliques un témoignage personnel qui fait le prix inestimable de son œuvre.

Cette flamme « mystique » Italiens et Français l'ont en commun. Contardo Ferrini est un « nouvel Ozanam », Giosuè Borsi un « Psichari italien ». Telles lignes de Borsi, sur l'efficacité de la réforme de soi pour le salut du monde, que M. Vaussard n'admire pas sans quelque inquiétude et dont M. Goyau dit (préface, p. XVI) qu' « on tremblera peut-être, tout d'abord, devant l'impressionnante page », ne font que reprendre une idée chère à Gratry et exposée par lui dans tous ses ouvrages, en particulier dans le *Commentaire sur l'Évangile de saint Matthieu* (1) ; or, nous savons que Borsi a lu « avec une émotion indescriptible » ce livre, qu'il appelle « stupéfiant, révélateur ». Parce que, chez les meilleurs des Français et des Italiens, la politique, la littérature, l'art rejoignent la « mystique », les différences qu'ils ont entre eux, et qui ne semblent pas à la veille de disparaître, ne les empêcheront pas de se comprendre et de s'aimer.

Félix VERNET.

(1) Gratry, *Commentaire sur l'Évangile de saint Matthieu*, Paris, 1863, t. I, p. 68-70, 205-206, 219-220 ; cf. *Le mois de Marie*, Paris, 1859, p. 41-42, 50, 203-204, 231, 340, 352 ; *Souvenirs de ma jeunesse*, 5e édit., Paris, 1897, p. 177-178 ; *Henri Perreyve*, 2e édit., Paris, 1880, p. 68-69, etc.

Digitized by Google

RÉCENTS MANUELS DE PRÉHISTOIRE

L'ouvrage de Déchelette (1) reste classique. Il est malheureusement épuisé et, en ce qui concerne le paléolithique, devenu insuffisant. A cet égard, les lacunes pourront en être comblées par deux manuels récemment sortis des presses de l'Université de Cambridge.

M. Miles Burkitt (2), professeur à Cambridge, est un élève de l'abbé Breuil : c'est tout dire. Méthode, précision, clarté, telles sont les qualités que l'on reconnaîtra sans peine à son exposé. Je signale les notions de géologie quaternaire et les renseignements fournis sur le travail du silex. Il y a là une description des instruments paléolithiques, très utile, à condition toutefois que les débutants ne regardent point cette liste comme exclusive. A chaque phase, l'outillage est très varié et les formes sont nombreuses : les formes typiques, qui seules peuvent figurer dans les manuels, ne doivent point faire oublier les autres.

(1) *Manuel d'Archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine*. T. I, *Archéologie préhistorique*, Paris, 1908. — Pour la paléontologie humaine, j'ai déjà signalé (*Revue des Sciences Religieuses*, 1921, p. 293) la synthèse de M. Boule; la 2e édition des *Hommes fossiles* vient de paraître; j'en parlerai prochainement. — Le petit volume que vient de publier le Dr Capitan : *La Préhistoire*. Collection *Payot*, Paris, 1922; in-16 de 157 p. avec XXVI planches, prix 4 fr., sera bien accueilli de ceux qui veulent se faire une idée de la science préhistorique, de son état actuel et des problèmes qu'elle soulève. Le nom de l'auteur suffit à recommander ce résumé, tout à fait au point et très suggestif. — Je m'en voudrais d'oublier ici l'entreprise — si précieuse pour l'archéologie locale — de M. Raoul Montandon : *Bibliographie générale des travaux palethnologiques et archéologiques* (*Epoques préhistorique, protohistorique et gallo-romaine*. Genève et Lyon, Georg et Cie; Paris, Leroux). J'en ai dit ailleurs (*Revue du Clergé Français*, t. CI, p. 300) le caractère et la valeur à propos du tome I : France : *Bourgogne, Dauphiné, Franche-Comté, Nivernais, Provence, Corse, Savoie*, 1917, in-8° de xxxiv-600 p. Depuis ont paru : tome II, *Alsace, Artois, Champagne, Flandre, Ile-de-France, Lorraine, Normandie, Picardie*, 1920, in-8° de xxviii-508 p. et Premier supplément du tome I, 1921, in-8° de xv-113 p.

(2) N.-C. Burkitt. *Prehistory. A study of early cultures in Europe and the Mediterranean Basin*. Cambridge, University Press, 1921, in-8° de xx-438 p. et 47 pl.

Digitized by Google

Un bon tiers du volume est consacré à l'art des cavernes et abris sous roche. Cette vue d'ensemble sera particulièrement appréciée : M. Burkitt ne s'est pas contenté de visiter les grottes ornées de France et d'Espagne; il a parcouru et exploré la Scandinavie et la Russie septentrionale et les cinq dernières planches reproduisent les dessins inédits relevés par l'auteur sur les bords du lac Onéga en 1914.

Le manuel de M. Macalister (1) réunit les caractères de ceux de Déchelette, de Boule, du P. Mainage. Paléontologie, anthropologie, archéologie, histoire des religions y figurent en de judicieuses et harmonieuses proportions; et les illustrations, nombreuses, tirées pour une grande part de sources françaises, ont été choisies avec soin. Pour chaque époque, l'auteur étudie la morphologie des fossiles humains et de la race qu'ils représentent, celle de la faune associée aux divers dépôts, donne la distribution géographique des principaux gisements (excellents résumés des découvertes européennes), leur position stratigraphique, en décrit l'industrie, sans oublier les faciès locaux. Il fait une large place à la psychologie — ou du moins à ce qu'on en peut hypothétiquement deviner — des peuplades qui nous ont laissé leur outillage : un long chapitre est consacré au paléolithique supérieur (pp. 438-516); pareille préoccupation n'étonnera point chez celui à qui l'on doit de si remarquables fouilles et études palestiniennes.

On a reproché à ces deux manuels la rigidité qu'ils semblent accorder à la nomenclature usuelle des diverses phases paléolithiques. Disons-le tout de suite, leurs conclusions ne valent que pour l'Europe centrale et occidentale et des synchronismes à longue distance nous réserveraient sans doute de désagréables surprises. Il faut même aller plus loin. Le facteur humain est trop variable, dans l'espace comme dans le temps, pour que l'évolution d'une industrie donnée suive partout — et comme forcément — une évolution identique : telle industrie sera ici parfaitement représentée; là, on en cherchera peut-être vainement les traces. Trop rigide, notre classification risquerait fort de « craquer »; ce ne sont pas les faits qui doivent s'adapter à la classification; c'est elle qui est tenue de s'élargir et de se conformer aux observations. Toutes ces réserves sont légitimes, nécessaires, si naturelles qu'elles sont presque toujours sous-entendues, et MM Macalister et Burkitt sont les premiers à y souscrire. Ils ne se croient pas pour autant autorisés à délaisser des dénominations, telles que âge, période, phase, et à préférer une terminologie d'où toute signification chrono-

(1) R.-A.-S. Macalister. *A Text-book of European Archæologie*. I. *The paleolithic period*. Cambridge, University Press, 1921, in-8° de VII-610 p. et 184 fig.

Digitized by Google

logique serait bannie (1) : ce n'est pas moi qui les en blâmerai.

Pas de synchronismes à longues distances et donc pas de généralisations hâtives. C'est dire avec quelle attention nous devons suivre les études synthétiques concernant la préhistoire des diverses régions du globe.

Pour l'*Amérique*. nous avions l'excellent résumé de M. Beuchat (2); nous avons maintenant le manuel de M. Holmes (3). Un grand problème domine la préhistoire du Nouveau monde : l'homme y a-t-il vécu aux temps paléolithiques? La thèse affirmative est en faveur auprès des savants européens. De l'autre côté de l'océan, prévaut la thèse négative : M. Holmes en est depuis longtemps l'un des plus autorisés défenseurs. Rien d'étonnant s'il la développe ici *ex professo*. Pour lui, les « paléolithes » américains sont d'origine indienne et l'Amérique précolombienne est purement néolithique. Il constate, certes, l'existence d'outils comparables à nos « coups-de-poing » chelléens, par exemple : mais il constate aussi que ces outils ressemblent également très fort à des débris provenant de carrières exploitées par les Indiens, et dans des temps très historiques!

Ces anciennes exploitations indiennes sont nombreuses et leurs déchets couvrent en Amérique de grands espaces. Ce domaine, M. Holmes le connaît à fond et nous en fait les honneurs. Cela nous vaut 200 pages et plus, avec schémas et démonstrations plastiques, sur l'extraction, la taille du silex, de l'obsidienne, du quartzite..., la technique des retouches, la confection et l'utilisation des divers instruments. Ces renseignements, puisés à bonne source et basés avant tout sur l'observation, sont tout autre chose que certaines hypothèses

(1) Parti qu'embrasse M. Jacques DE MORGAN, dans *L'Humanité préhistorique*. Paris, La Renaissance du Livre (Bibliothèque de synthèse historique), 1921, in-8° de XIX-330 p. — Il est entendu qu'on trouve les instruments amygdaloïdes, dits « coups de poing », longtemps regardés comme essentiellement caractéristiques du chelléen, jusque dans des niveaux aurignaciens. De là à écrire que partout les trois types paléolithiques (chelléen, acheuléen, moustérien) paraissent avoir été contemporains, il y a loin, très loin!

(2) Dans son *Manuel d'archéologie américaine*, Paris, Picard, 1912. — L'ouvrage de NADAILLAC, *L'Amérique préhistorique* date déjà de 1883. — On pourra lire également : BOULE, *Les Hommes fossiles*, p. 395 et ss. (2e éd., p. 408 et ss.).

(3) W. H. HOLMES, *Handbook of aboriginal american antiquities*. Part I, *Introductory. The lithic industries*. Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. Bulletin 60. Washington, 1919, in-8° de XVII-380 p. avec 223 fig.

Digitized by Google

ou déductions plus ou moins logiques auxquelles se laissent aller parfois tels et tels préhistoriens.

« La Préhistoire, écrivait dernièrement M. Boule, ne progressera que par des travaux purement objectifs, échappant aux influences du dehors et de ses écoles. Dans un pays nouveau, il faut d'abord s'attacher à ne tenir compte que des faits bien observés et bien ordonnés. Et cette ordonnance ne doit dépendre que des observations et des conditions locales. Il faut, surtout et avant tout, arriver à une chronologie relative pour chaque pays. Les rapprochements et les synchronismes avec les autres pays viendront ensuite (1) ». La synthèse de M. Holmes répond à de semblables préoccupations. Souhaitons à l'auteur de nombreux imitateurs.

G. Drioux.

(1) *L'Anthropologie*, XXXII (1922), p. 533.

Digitized by Google

COMPTES RENDUS

Jules SAGERET, *La religion de l'Athée*, Paris, Payot, 1922. In-16 de 255 p. Prix : 6 fr.

Titre paradoxal et réalité plus paradoxale encore. Car l'auteur entreprend résolument une apologétique de l'athéisme. D'après lui, le théisme présenterait, au point de vue logique, beaucoup plus d'indémontré; c'est-à-dire qu'il serait moins satisfaisant pour l'esprit. Sa raison d'être et sa force principale lui viendraient du sentiment, dont il procède et sur lequel à son tour il exerce de puissantes réactions. Mais, à ce point de vue également, l'athéisme pourrait soutenir la concurrence, s'il l'on se rend compte qu'il comporte un véritable spiritualisme et qu'il est susceptible de fonder une morale, voire même d'alimenter cet idéalisme dont l'humanité aura toujours besoin.

Dans le développement de ces considérations, qu'il destine aux « athées déjà faits », l'auteur fait preuve d'une haute sérénitée intellectuelle et d'une véritable générosité morale. Il n'en coûte pas au croyant de voir, dans ces dispositions, une « âme de vérité » et de souhaiter que ce livre puisse les répandre dans le milieu auquel il s'adresse. Mais la position qu'il défend n'en est pas moins désespérée. Car la critique rationnelle n'ébranle pas le théisme bien compris, tandis qu'elle fait apparaître l'irremédiable impuissance de l'athéisme, même le plus idéaliste, à justifier le devoir devant qui n'est pas décidé d'avance à s'en imposer le joug. Il reste qu'en ces matières fondamentales c'est à la raison qu'appartient le dernier mot. Rien ne montre mieux que la lecture de cet ouvrage à quel point on ferait fausse route en désertant ce terrain solide pour s'établir sur les sables mouvants du dogmatisme moral.

J. RIVIÈRE.

Otto HOFMANN, *Religionspsychologie*, t. I : *Die Lebendigkeit der Religion*. Heidelberg, C. Winter, 1923. In-16 de IV-217 p.

On commence à prêter quelque attention, en France, à l'école médicale de S. Freud, qui prétend renouveler toute la psychologie au nom de la psychanalyse. D'après ce nouveau système, tout s'expliquerait dans l'homme par le jeu, développé ou contrarié, de l'instinct passionnel, dont l'appétit sensuel constitue le domaine le plus actif. Le

Digitized by Google

sentiment religieux ne saurait faire exception et des efforts sont déjà faits pour le ramener au même processus.

C'est pourquoi M. Otto Hofmann a pensé que la théologie devait se préoccuper d'une doctrine aussi envahissante. Il en veut au moins retenir la méthode, qui lui paraît propre à éclairer certains aspects du fait religieux, peut-être même à fonder une apologétique de sa valeur. Mais pour cela il élargit la *libido* de la nouvelle école jusqu'à en faire un synonyme du mouvement vital. C'est dans ce sens qu'il en étudie le rapport avec les éléments fondamentaux de toute vie religieuse : foi, espérance, amour, paix, puis avec la notion de Dieu et la personnalité même de Jésus. Bien qu'assez laborieuse, la publication de M. Hofmann ne manque pas d'intérêt pour ceux qui sont initiés à ces problèmes un peu spéciaux.

J. Rivière.

L. Romier, *La conjuration d'Amboise. L'aurore sanglante de la liberté de conscience. Le règne et la mort de François II*, Paris, Perrin, 1923. In-8° écu de 290 p. F. 10.

Le court règne de François II est caractérisé par trois faits saillants : la conjuration d'Amboise, les édits de tolérance d'Amboise et de Romorantin, la lutte du prince de Condé et d'Antoine de Bourbon contre le pouvoir royal. A l'aide de documents inédits recueillis dans les archives européennes, M. R. a décrit, de façon nouvelle, des événements qui intéressent grandement l'histoire religieuse de la France.

Des gentilshommes huguenots entrèrent volontiers dans la conjuration d'Amboise, mais ce ne fut point généralement pour des motifs religieux. C'étaient en majorité des hobereaux obscurs, malchanceux, mécontents de leur sort, aspirant à une réaction plutôt qu'à une révolution proprement dite. Le plus fameux d'entre eux, La Renaudie, n'avait pas les sympathies de Calvin qui le traitait de « famélique, de menteur impudent, en quête d'argent à extorquer et d'amitiés à exploiter ». C'était un aventurier, désireux de refaire sa fortune coûte que coûte, beau parleur, doué de l'esprit d'intrigues. Condé le choisit pour complice, sur le conseil d'un jeune pasteur parisien du nom de Chandieu qui l'avait converti aux idées de la Réforme. Chandieu élabora encore, semble-t-il, le projet de complot de concert avec le prince et rédigea un écrit anonyme qui provoqua en France un grand émoi. Le pamphlet contestait la majorité du roi, réclamait la convocation des Etats généraux et excitait l'opinion contre les Guises qu'il représentait comme des usurpateurs.

La petite noblesse composait les cadres de l'armée de Condé. Restait

Digitized by Google

à mettre sous ses ordres des effectifs de troupes. Condé et la Renaudie obtinrent des secours financiers de l'Angleterre et de certaines communautés réformées. Malgré cela, ils ne réussirent à recruter des soldats que parmi les huguenots de Provence, du Dauphiné et du Lyonnais. Genève, loin de seconder leur entreprise, blâma les projets de coup d'Etat. Calvin opposa une fin de non recevoir absolue à toutes les tentatives qui furent faites près de lui. S'il ne condamna pas publiquement le complot, ce fut vraisemblablement par crainte qu'un schisme éclatât parmi les églises françaises et aussi de peur de ne pas être obéi. La Renaudie répandit le bruit que Calvin approuvait la conjuration, mais le réformateur genévois lui infligea maints démentis cruels. Les pasteurs français adoptèrent l'attitude de leur chef. Il n'y eut à faire exception que Chandieu ; encore celui-ci eut-il soin de ne point se mettre en avant et de travailler dans l'ombre. Ainsi, l'église réformée de France ne se compromit pas dans la conjuration d'Amboise qui eut un caractère essentiellement politique. Toutefois les menées de Condé y introduisirent des germes de discorde. Une scission périlleuse se produisit. Il y eut le parti politique, celui de Condé, et le parti religieux, celui de Calvin. Si, en 1559, le réformateur de Genève sembla l'emporter, dans la suite Condé reprit l'avantage. De la prédominance du prince naîtront les guerres de religion.

La conjuration d'Amboise ayant échoué, les Guises pouvaient prétendre imposer leurs volontés à la royauté. Catherine de Médicis para au danger. Décidée à ne subir aucune tutèle, elle prit elle-même les rênes du gouvernement discrètement et inaugura une politique de conciliation. Elle se rendit compte que les mesures de répression exercées contre les huguenots sous le règne précédent n'avaient pas eu de résultats efficaces. La persécution n'avait eu pour effet que de surexciter le zèle religieux des mal sentants. Mieux valait laisser à chacun la liberté de conscience, quitte à ne pas encore concéder celle du culte public. Le remède aux maux de l'heure présente devait être cherché dans la convocation d'un concile national, qui réformerait les abus existant dans le clergé catholique et qui accorderait entre eux huguenots et non huguenots. Un tel plan était quelque peu chimérique. Catherine de Médicis se flatta de le faire aboutir. Elle se heurta contre le mauvais vouloir de la cour romaine qui prônait, comme par le passé, les moyens de répression et la ruine de Genève. Philippe II, roi d'Espagne, partageait les mêmes vues que Rome. Catherine patienta. Elle comprit qu'il eût été dangereux de contrecarrer un souverain dont elle escomptait l'appui à la fois contre l'Angleterre et les rebelles de l'intérieur. En attendant le moment favorable d'agir, François II se contenta de réformer les abus. Des lettres patentes du 15 juillet 1560 menacèrent de saisie les biens des prélats

Digitized by Google

français qui n'observeraient pas la résidence. Enfin, puisqu'on était décidé à inviter huguenots et catholiques à un colloque, il sembla juste de suspendre au préalable les édits de persécution qui rendaient aux premiers l'existence dure. Telle fut l'origine des édits d'Amboise et de Romorantin.

Les mesures libérales prises par François II à l'égard des huguenots ne furent pas rapportées à l'automne de 1560, après qu'eut été découvert le nouveau complot tramé à cette époque par les Bourbons contre la royauté. Cette fois, pourtant, le parti politique avait quasi triomphé dans l'église réformée et Calvin, craignant un schisme, s'était déclaré en faveur des révoltés et avait envoyé Théodore le Bèze à la cour de Nérac. Comment expliquer ce changement d'attitude? En outre de la crainte d'un schisme, il y a tout lieu de penser que Calvin se laissa duper; il crut à la sincérité religieuse du roi de Navarre qui affectait de pratiquer avec ostentation la religion réformée. Dès lors il espéra conquérir la France entière à sa foi le jour prochain où Antoine de Bourbon prendrait le gouvernement du pays, de connivence avec le prince de Condé.

La royauté ne tint pas rigueur aux huguenots d'avoir trempé dans le complot des princes de Bourbon. Sans doute, elle châtia durement ceux qui fomentèrent des désordres dans le midi et le centre de la France, mais elle visa en l'occurrence les séditieux et non pas, comme durant le règne de Henri II, les « mal sentans ». Le conseil royal, fidèle à ses desseins, voulait avant tout restaurer l'unité chrétienne par le concile. Par sa ténacité, il réussit à obtenir la réouverture des sessions du concile à Trente. François II ne jouit pas du succès qu'avait remporté sa diplomatie près de la cour de Rome. Le 6 décembre 1560, il expirait, laissant à sa mère le soin de régler la question religieuse.

G. Mollat.

P. Hauser, *Évolution intellectuelle et religieuse de l'humanité*, 2 vol. Alcan, 1920. In-8° de 803-958 p.

Les deux gros volumes du docteur Hauser échappent à toute analyse. Le sujet est immense. L'auteur veut nous faire assister à toute l'évolution intellectuelle et religieuse de l'Humanité, évolution envisagée, tout à la fois, d'un point de vue idéaliste et anticlérical. Le docteur Hauser admet la finalité de l'homme et le progrès qu'il conçoit comme un dogme. Toutefois ce progrès ne va pas sans arrêts. Le moyen âge, pour lui, représente le recul de l'humanité vers le chaos et la barbarie. Autant dire qu'il ignore tous les travaux philosophiques, économiques, politiques, juridiques qui donnent du moyen âge une idée très différente. Au contraire, pour Hauser, le XVIe siècle repré-

Digitized by Google

sente le réveil de la raison humaine. La Révolution aurait accéléré le progrès... des sciences. L'alliance du trône et de l'autel avait mis dans les mains des congrégations l'instruction publique en France; celle-ci est maintenant libérée et l'affaire Dreyfus a mis fin à l'alliance des Jésuites et du militarisme. Ainsi toujours le progrès, les sciences, les lumières triomphent ainsi qu'on a pu encore le constater par l'issue de la dernière guerre. Ces aperçus généraux permettent de juger de l'esprit, patriotique sans doute, mais étroit et fort unilatéral, dans lequel sont écrits ces deux énormes volumes qui, d'ailleurs, ne mentionnent aucune référence aux ouvrages dont l'auteur s'est inspiré.

E. C.

Olga Rojdestvensky. *Le culte de saint Michel et le moyen âge latin.* Paris, Picard, 1922. In-8° de xx-72 p., 6 francs.

Dans cette mince plaquette, Mlle Rojdestvensky a voulu donner au public français un résumé du travail de longue haleine qu'elle avait fait paraître en russe, sous ce même titre, en 1918. Débarrassé de tout appareil d'érudition, le livre français prétend donner simplement les lignes générales du volume russe. Le résumé, en effet, semble fait à coup de ciseaux, ce qui n'est pas la meilleure manière de faire savoir du premier coup d'œil les directives essentielles d'un ouvrage. En s'y appliquant quelque peu le lecteur français finira néanmoins par en dégager quelques idées intéressantes. Celle-ci d'abord ou la thèse germanique déjà ancienne, qui prétend faire de saint Michel un héritier des divinités païennes honorées par les Celtes et les Germains (Mercure-Wuotan, Mercure-Arseine) se heurte à de graves objections, et qui semblent insurmontables. C'est bien plutôt en Orient qu'il faut chercher les origines du culte rendu à l'archange, qui commence à jouer un rôle dans la littérature biblique postéxilienne, mais qui occupe surtout une place prépondérante dans les apocryphes et les pseudopigraphes de l'Ancien et du Nouveau Testament. Quand on suit en Occident les traces de ce culte, on le voit débuter au Mont Gargan dans un milieu fortement hellénisé ; du sud de l'Italie il rayonne vers le Nord et spécialement vers la Lombardie, par l'influence de Ravenne. L'autre centre de diffusion du culte de l'archange, c'est le fameux sanctuaire de Saint-Michel-au-Péril-de-Mer, c'est-à-dire notre Mont-Saint-Michel. Mais ici encore, quoi qu'il paraisse au premier abord, c'est à des influences orientales qu'il faut faire appel pour expliquer les origines du célèbre pèlerinage. Comme tant d'autres fondations de la région armoricaine, celle-ci se rattache aux moines irlandais du VIIe siècle, dont on sait qu'ils furent simplement affectés par les influences grecques. C'est du Mont-Saint-Michel que, dès l'époque

Digitized by Google

carolingienne, le culte de l'archange progressera vers l'Est, franchira le Rhin et viendra conquérir le sommet des Alpes bavaroises. Par où l'on voit que l'itinéraire suivi par saint Michel est justement l'inverse de celui qu'avait déterminé la science germanique. Il ne reste plus qu'à démontrer la façon dont l'archange est devenu le protecteur de l'empire carolingien, puis du Saint-Empire romain, et qu'à établir les rapprochements qui s'imposent entre les deux grands pèlerinages au Mont-Gargan et au Mont-Tomba. Mlle Rojdestvensky ne donnant dans ce volume que le résumé sommaire des preuves qu'elle apporte à l'appui de sa thèse, il est difficile de porter un jugement sur la solidité de l'édifice qu'elle a construit. Pour plausible qu'elle semble dans ses grandes lignes, la démonstration peut sembler faible en quelques points ; et il y aurait bien à dire, par ailleurs, sur bon nombre d'affirmations de détail que l'on rencontre à chaque pas. L'auteur aurait pu également laisser de côté, sans inconvénient grave, tout un jargon emprunté aux plus récents historiens des religions.

E. Amann.

D. Barbedette, *Histoire de la Philosophie*, Paris, Baston, Berche et Pagis, 1923. In-12 de 559 p.

L'Histoire de la Philosophie de M. Barbedette « doit servir d'utile complément au Cours de philosophie scolastique » (1) composé par lui avec la collaboration de Mgr Farges. Depuis plus de vingt-cinq ans, M. Barbedette consacrait tous ses loisirs à ce manuel, et le travail a été mené à terme avec la compétence que chacun reconnaît au vénéré sulpicien. Nous avons là, non plus des tronçons disjoints de la pensée humaine, séparés par l'abîme béant du Moyen Age, mais une histoire de la philosophie dans son unité et sa continuité naturelles, la pensée antique continuant à travers le Moyen Age à engendrer des systèmes et la pensée médiévale agissant encore dans les hommes de la Renaissance et du XVIIe siècle.

L'exposition des doctrines est toujours faite avec une parfaite clarté, que rend apparente un excellent appareil typographique. Le manuel est complet ; on y trouve mentionnés un nombre énorme de noms, peut-être même un peu trop, car certains noms s'y rencontrent qui ne le méritent guère. Mais l'auteur nous répondrait que cette abondance de renseignements, si elle est excessive au point de vue doctrinal, rendra service aux élèves qui ont rarement sous la main un dictionnaire philosophique, et qui ont besoin d'être mis au courant de la littérature, bonne ou mauvaise.

Quels que soient les mérites du livre, dont la fortune est assurée

(1) Préface, p. v.

Digitized by Google

dans les Séminaires, nous nous permettrons de présenter quelques observations. Il nous semble que, dans l'exposé des systèmes, les différentes pièces sont plus juxtaposées qu'elles ne sont unies. Qu'on lise, par exemple, les pages consacrées à Descartes et à Kant. Tout y est exact. Tout y vient à sa place. Et cependant, l'écolier qui apprendra ces pages les apprendra par mémoire, ne sera pas en mesure de les restituer par une construction intellectuelle : l'unité de l'inspiration, le lien intérieur n'apparaissent pas assez. De même, l'influence des philosophes les uns sur les autres, les problèmes posés et qui déterminent des solutions inaperçues de leurs auteurs, en un mot la logique de l'histoire de la philosophie sont choses assez peu mises en lumière.

Çà et là, l'écolier subira cette impression que les systèmes des philosophes sont très faiblement pensés, que leurs solutions ne résistent pas à une discussion même superficielle. Lorsque, par exemple, M. Barbedette examine le fondement de la philosophie de Kant, les jugements synthétiques a priori, il déclare d'un mot que ce sont « des jugements analytiques, dont l'évidence ressort de l'analyse complète du sujet et du prédicat de la proposition » ; p. 469. C'est vrai; mais ce n'est pas si facile que cela à voir, et Couturat a consacré bien des pages à cette démonstration. Les antinomies cosmologiques sont peu dignes du génie de Kant : « un étudiant en Logique suffit à les résoudre », p. 470. Le même Couturat les a discutées dans son Infini mathématique, qui n'est pas un mince volume. M. Barbedette écrit, p. 388, que « la psychologie malebranchiste est très pauvre ». Et pour le coup, il est bien injuste envers celui qui a donné une théorie de la perception visuelle de l'espace et qui a analysé avec tant de finesse les erreurs de l'imagination.

Mais là où surtout il nous semble que le livre prête à la critique, c'est quand il s'agit des contemporains, et nous oserons dire franchement que, dans la prochaine édition, il faudra refaire plusieurs pages. Tandis que les écrivains des deux premiers tiers du XIXe siècle sont traités avec abondance, que, par exemple, Cousin occupe trois pages, M. Bergson n'occupe au maximum que neuf lignes. Or, même si le Bergsonisme devait tout son succès à un engouement d'un jour, son influence actuelle exigerait, dans l'intérêt pratique des étudiants, un exposé complet. Ce qui est plus grave, c'est que les renseignements fournis sont inexacts. Dans le paragraphe qui a pour titre « le néo-criticisme français », on trouve, en quatrième lieu, la phrase suivante : « 4° Enfin la Philosophie nouvelle professe l'idéalisme radical avec M. Bergson (né en 1859) qui en est le chef dans ses ouvrages : Essai sur les données immédiates de la conscience, Matière et mémoire, l'Evolution créatrice, et avec ses disciples MM. Le Roy, Wilbois et

Digitized by Google

autres comme Renacle, Weber, Brunschvicg et Halévy, qui écrivent dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* », p. 509. La phrase n'est pas absolument claire ; cependant il en ressort : 1° que l'inspiration bergsonienne vient de Kant; 2° que M. Brunschvicg fait partie du groupe de penseurs qui propagent la « Philosophie Nouvelle ». Ainsi, le positivisme bergsonien est censé provenir de l'intellectualisme kantien, et le plus perspicace adversaire de la Philosophie Nouvelle, le tenant d'un intellectualisme absolu, M. Brunschvicg, est confondu avec les pragmatistes. Nous pourrions citer d'autres exemples. Un seulement. M. Maurice Blondel est cité, p. 510, comme étant l'auteur de l'Action et de la Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine. Sur lui, les écoliers sauront simplement ceci qu'il s'est laissé pénétrer « par le criticisme subjectiviste d'origine allemande, si contraire à la clarté de l'esprit français » p. 510. Mais ailleurs, on leur énumérera tous les professeurs qui ont composé des manuels de philosophie scolastique. Osons le dire au vénéré M. Barbedette : cela paraît dangereux. Les étudiants s'intéressent à la pensée de leur temps ; quand ils s'apercevront qu'on leur fournit sur elle des renseignements inexacts, qu'on ne leur dit rien des penseurs originaux, ils commenceront à se défier de cette philosophie thomiste pour l'honneur de laquelle nous voudrions travailler avec M. Barbedette.

Une remarque encore. Les mots grecs sont à peu près tous écrits avec des fautes, et même avec des signes invraisemblables : κεῖσθαι, p. 59, εὔπραξία εὐδαιμονία, p. 71, μετὰτα φυσικά, p. 68, ἀλήθειαν, p. 32, πρόληψεις, p. 82, θητιχός ποιητιχός, p. 210, ὑποειτασσς, etc. Pour donner aux étudiants l'habitude du soin critique, il importera d'obliger les imprimeurs à former des mots corrects.

Ces quelques défauts n'empêcheront pas l'ouvrage d'être pour les étudiants un instrument précieux. Par la multitude des renseignements précis, si rarement réunis en un même volume (philosophie arabe, juive, Pères de l'Église, philosophie orientale), il mérite d'être recommandé aux maîtres et aux élèves.

Gaston Rabeau.

Ed. Fournier, *Les origines du vicaire général. Étude d'histoire et de droit canon.* Paris, Picard, 1922. In-8°, 153 p. 15 fr.

L'étude consacrée par M. Fournier aux *Origines du vicaire général* a pour objet d'expliquer et de justifier historiquement la distinction formulée par le canon 1573 du *Codex juris canonici* entre l'official et le vicaire général, distinction qui confirme un très ancien usage français et qui, séparant avec netteté les affaires traitées *via disciplinae* et les affaires traitées judiciairement, introduit dans le droit commun de

Digitized by Google

l'Église une application nouvelle de la méthode suivie par Pie X, lorsqu'il réorganisa la Curie romaine.

Presque tous les historiens du droit canonique avaient, jusqu'à présent, admis l'identité primitive de l'official et du vicaire général. L'official ou vicaire aurait été créé par les évêques, au XIIe siècle, pour ruiner la puissance de l'archidiacre et parce que la Renaissance du droit rendait nécessaire l'institution de juristes professionnels chargés de l'ordre judiciaire.

M. Fournier combat ces opinions classiques. La lutte entre évêques et archidiacres ne lui paraît pas prouvée par les textes anciens. Et la comparaison des pouvoirs de l'archidiacre avec ceux des deux officiers qu'on lui attribue ordinairement pour successeurs, le conduit à rejeter toute la théorie unitaire.

Tandis que l'archidiacre est un fonctionnaire ecclésiastique placé au-dessous de l'évêque et à qui le régime bénéficial attribue une juridiction propre, que l'official a seulement des fonctions limitées à une part du spirituel, le vicaire général est un *procurator generalis*, qui *remplace l'évêque en toutes les affaires*, temporelles ou spirituelles, que celui-ci ne s'est pas réservées.

D'abord nommé pendant l'absence ou la maladie du chef du diocèse, il devint permanent, ordinaire, lorsque, dès la fin du XIIIe siècle, les sièges épiscopaux furent exposés à de perpétuelles vacances, par suite de la non résidence des évêques ou de leur trop nombreux voyages (1).

La thèse de M. Fournier nous semble ingénieuse et séduisante. Sur un point essentiel, nous la croyons inébranlable : l'official et le *procurator generalis* apparaissent, dès le XIIIe siècle, comme deux personnages tout à fait distincts.

Peut-être aimerait-on que l'équivalence des termes : procurateur et vicaire général fût indiscutablement établie. Pour forcer l'adhésion du lecteur, il eût fallu examiner minutieusement les pouvoirs du *procurator generalis*, en suivant les commentaires des décrétalistes sur les chapitres du *Corpus* qui le concernent; puis insister davantage sur les textes du Codex relatifs au vicaire général, notamment sur

(1) Dans le même temps où M. Ed. Fournier présentait ce tableau de l'évolution du *procurator generalis* au Moyen-Age, nous constations les mêmes phénomènes dans l'histoire du procurateur à Rome. Il y a là un *ricorso* assez curieux pour qu'on nous permette de le signaler. A la fin de la République, le *dominus* qui abandonne provisoirement sa *domus* transmet tous ses pouvoirs à un *procurator* (que Cicéron définit : *alieni juris vicarius*), primitivement nommé pour le temps de l'absence, et qui, par suite de *la non résidence des propriétaires, devint stable et permanent (L'évolution générale du procurateur en droit privé romain, des origines au* IIIe *siècle*, Paris, 1922).

Digitized by Google

ceux qui subordonnent son activité à l'obtention d'un *mandat spécial*, et qui ont été relevés avec soin par U. Stütz, dans une étude récente sur le Vicaire général (1), que M. E. Fournier n'a point connue.

La méthode suivie par l'auteur est logique, et d'un bon historien. Elle n'est, cependant, pas toujours assez directement appliquée aux sources : pourquoi, par exemple, emprunter à Reiffenstuel la théorie générale du *procurator*? Il eût mieux valu se référer aux définitions romaines ou aux Glossateurs.

Certains développements du chapitre II sont un peu trop étendus. Par contre, le rôle des vicaires du pape eût pu être examiné de plus près ; et l'essai de réfutation de l'opinion communément admise sur les conflits entre évêques et archidiacres est seulement ébauché (2).

Il faut souhaiter que M. É. Fournier ajoute quelques compléments à son ouvrage, pour justifier mieux encore une explication qui nous paraît judicieuse, qui a un incontestable intérêt historique et qu'il a eu le mérite de concevoir, puis de présenter sous une forme très personnelle, avec un aimable, un constant souci d'intéresser son lecteur et de le convaincre.

Gabriel Le Bras.

Francis Vincent, *Saint François de Sales, directeur d'âmes, L'éducation de la volonté*, Paris, 1923.

Etudier dans saint François de Sales le directeur d'âmes et plus particulièrement l'éducateur de la volonté tel est l'objet du livre de M. Fr. Vincent, et l'indication est à retenir pour comprendre la suite des développements qui couvrent près de 600 pages et en juger du point de vue adopté par l'auteur.

La méthode de direction, suivie par saint François de Sales, découle de quelques principes théologiques qu'il importe tout d'abord de bien mettre en lumière; c'est le but de la première partie de l'ouvrage. Pour entreprendre avec quelque chance de succès de conduire l'homme à Dieu, il faut avoir de l'un et de l'autre, de leur nature, de leurs rapports mutuels surtout, des notions précises ; une étude de l'optimisme de saint François et de ce que l'auteur appelle son moralisme viseront à nous les donner.

Pour le pieux évêque de Genève, et sur ce point sa pensée fut aussi catégorique qu'immuable, le Dieu des chrétiens est un Dieu d'amour, un Père juste et bon, qui nous appelle tous au ciel, auquel il prédes-

(1) U. Stütz, *Der Geist des Codex juris canonici*, Stuttgart, 1918 (*Kirchenrechtliche Abhandlungen*, 92 und 93 Heft), p. 279-338.

(2) Il nous paraît bien difficile de contester les explications données par M. Paul Fournier dans ses *Officialités*, p. 7 et ss.

Digitized by Google

tine en prévision des mérites. Moliniste avant la lettre, sous l'influence sans doute des leçons entendues au Collège de Clermont, il prend nettement position dans la controverse sur la prédestination malgré l'autorité de saint Augustin et de saint Thomas que tant et d'illustres docteurs appelaient à l'appui de la thèse opposée. Si Jésus est celu qui sauve et non celui qui damne, la joie et la confiance doivent prendre la place de la terreur.

C'est la même conclusion qu'impose une étude de la nature humaine. Celle-ci, en effet, malgré le péché originel, n'a pas été atteinte dans ce qui lui est essentiel et n'est pas impuissante pour le bien. Aussi éloigné de ceux qui ne veulent pas voir notre « misère héritée », — ils étaient nombreux alors — que de ceux qu'une conception déprimante de l'humaine faiblesse conduit à ce pessimisme si répandu au XVIIe siècle, même en dehors de Port-Royal, saint François, faisant écho au *Felix culpa* de la liturgie catholique, affirme que « l'estat de la Rédemption vaut mieux que celuy de l'innocence ». En nous demeure une tendance innée à l'amour divin ; c'est à la volonté, qui n'est point annihilée, de la mener, avec l'aide de la grâce, à son terme. L'effort pour y atteindre réalisera en nous la perfection par la conformité de notre vouloir au vouloir divin.

De là le rôle et l'importance de l'éducation spirituelle et toute l'activité que lui voue l'auteur de l'*Introduction à la vie dévote*. De là le caractère de son ascétisme. de son moralisme, soucieux d'honorer Dieu et de procurer sa gloire avant tout par une perfection intérieure toujours plus grande. De là, enfin, son apostolat auprès des âmes, qu'il voudra conquérir à Dieu toujours plus nombreuses et plus parfaites. Abondance et variété de la documentation, clarté et fermeté de la discussion font de cette première partie de l'ouvrage de M. V. un tableau d'histoire des doctrines religieuses, riche d'enseignements que l'on trouverait difficilement réunis ailleurs et qui constituent une véritable somme de l'optimisme, considéré par son côté doctrinal. Il s'en dégage une notion du christianisme bien différente de celle qui est représentée par Port-Royal, Pascal ou même par Bossuet et Massillon et regardée trop souvent, aux siècles derniers et encore, par des modernes, apologistes ou critiques, tels que J. de Maistre, Lacordaire, Brunetière, Sainte-Beuve, Paul Janet, comme les seuls véritables interprètes du dogme chrétien, les représentants officiels de l'orthodoxie. On voit dès lors ce qu'il faut penser de cette identification du *thème janséniste* avec le *thème chrétien*, érigée en axiome dans certains milieux littéraires, et de ces jugements portés sur un christianisme qui n'est pas et n'a jamais été le vrai christianisme, qui est celui d'un Pascal peut-être, mais non celui d'un saint François de Sales dont on voudra bien reconnaître la compétence en pareille matière. On comprend

Digitized by Google

aussi, selon la remarque très juste de M. V. dans une de ces notes si suggestives qui abondent dans son livre, « ce que notre doctrine a perdu à ne pas se présenter devant le philosophisme sous sa forme salésienne et ce qu'elle peut encore gagner aujourd'hui à reprendre cette forme si satisfaisante pour la raison ». Mais qu'on ne s'y trompe point, il ne s'agit point là d'une religion diminuée, affadie qui déjà annonce l'école mystique de la seconde moitié du XVIIe siècle, identifiant « la sainteté avec la contemplation paresseuse et les stériles émotions »; elle n'a nul besoin du « redressement janséniste pour apporter aux esprits la vérité dans toute sa pureté et pour tracer aux âmes avides de sainteté la voie à suivre en toute sûreté ».

Après l'exposé historique et théologique des principes, l'auteur aborde l'objet proprement dit de son étude. Puisque l'idéal proposé à l'homme est l'amour de Dieu, saint François de Sales va se faire le théoricien d'une ascèse de l'amour en coordonnant en une doctrine nettement définie tout un ensemble d'idées et de pratiques jusqu'alors éparses. Le motif d'amour, inspirateur et générateur de nos actes, est tout; c'est la dévotion qui importe et non les dévotions, et ainsi, sortant du cloître, où l'opinion commune d'alors le confinait trop volontiers, elle devient accessible aux mondains.

Comment y arriveront-ils? En développant tout d'abord tout leur être: esprit, cœur et corps pour en faire les collaborateurs, à la fois forts et dociles, d'une bonne éducation de la volonté. Dans ces pages, toutes fleuries des jolis mots et des gracieuses considérations de saint François, s'esquisse un vivant et séduisant portrait de l' « humaniste dévot ».

La troisième et la quatrième partie de l'ouvrage indiquent les autres moyens à mettre en œuvre pour atteindre l'idéal proposé ; les uns le seront par le dirigé, les autres par son directeur.

Des premiers de beaucoup le principal c'est l'oraison, véritable pivot de la pédagogie spirituelle de saint François. Plus affective que discursive, elle devra être toute énergie pour l'action; les autres moyens : oraisons jaculatoires, prières vocales, examen de conscience, sacrements mêmes ne sont que des auxiliaires qui continuent ou préparent l'oraison elle-même.

Vient ensuite la direction ; pas plus qu'il n'invente l'oraison, saint François n'inventa la direction, mais contribua puissamment à la diffusion de l'une et de l'autre. Tout en montrant la nécessité d'un guide dans la poursuite de la perfection, il marque en même temps et de façon très nette les limites de son autorité qui doit être respectueuse et des inspirations d'en haut et du tempérament individuel.

La conclusion qui découle de l'exposé des doctrines et des méthodes salésiennes est qu'elles constituent une spiritualité véritablement classique. « Classique de la spiritualité, saint François de Sales l'est, en

Digitized by Google

effet, non pas pour avoir inventé quelque système nouveau, quelque « moyen court » et original de conquérir la perfection, mais pour avoir fait la mise au point des doctrines ascétiques antérieures... Né au lendemain de la Renaissance, placé par la Providence au confluent de tous les grands courants d'idées qui traversent l'Europe chrétienne, il cueille la fleur de toutes les ascèses pour en faire un corps de spiritualité bien à lui, qui peut suffire à toute âme normale dans quelque condition qu'elle soit ». Cette définition de l'œuvre de saint François de Sales se vérifie à chaque page du livre. L'auteur de l'*Introduction à la vie dévote* et du *Traité de l'amour de Dieu* y apparaît en rapport étroit avec ses devanciers et ses contemporains dont quelques-uns furent ses maîtres, les Jésuites et saint Ignace surtout. Il leur doit beaucoup et sait le reconnaître. En lui l'humaniste et le moraliste non moins que le théologien se souviennent de l'éducation reçue au collège de Clermont; disciple de Bellarmin dont il emportait les œuvres dans ses missions il entend comme lui les conséquences de la faute originelle. Disciple de saint Ignace plus encore, il connaît ses principes et ses méthodes de direction, il partage son estime de l'oraison mentale, il y restreint toutefois la part de l'imagination, préparant ainsi « les voies à Saint-Sulpice qui... ne laissera plus subsister dans sa méthode aucun élément imaginatif et sensible »; à sa suite il ramène les âmes vers les sacrements dont les premiers humanistes les avaient détournées, et dont les Jansénistes allaient s'efforcer de les tenir éloignées. Disciple certes, saint François le fut, mais non pas sans indépendance et sur plus d'un point : pratique de l'examen de conscience, rôle de l'amour dans les exercices spirituels... les différences ne laissent pas que d'être très sensibles. Le disciple d'ailleurs est devenu maître à son tour et les fils de saint Ignace se mettront bientôt à son école, adoptant et recommandant ses œuvres.

Un heureux choix de nombreuses citations achève de mettre en pleine lumière la doctrine du saint Docteur; empruntées à son œuvre tout entière, mais plus particulièrement à sa correspondance si vaste et si variée, elles suggèrent au lecteur le recours aux textes eux-mêmes pour ne rien lui laisser ignorer d'une doctrine aussi raisonnable et aussi attrayante. Pour la bien mettre en relief, en faire valoir toutes les nuances et ressortir l'originalité, l'auteur se fait tour à tour historien érudit et fin psychologue, les doctrines des maîtres de la spiritualité et les théories des plus modernes philosophes lui offrant comparaisons et rapprochements.

Sans doute telles des conclusions qu'il adopte, surtout de celles qui touchent à de récentes querelles, pourront être contestées, voire même son interprétation de la spiritualité salésienne, au sujet surtout du rôle des sacrements, mais quoi qu'il en soit, l'œuvre de M. V. est une

Digitized by Google

contribution importante à l'histoire des doctrines et de la spiritualité chrétiennes, en même temps qu'une mine abondante de conseils et de leçons pour la conduite des âmes. Une composition classique enfin, un style élégant et facile où passe un reflet de la grâce du saint Docteur n'en sont pas un des moindres mérites.

A. Clamer.

Cardinal Ferrata, *Mémoires. Ma nonciature en France*, Paris, *Action populaire*, 1922, In-8° de 632 p. Prix : 8 fr. 50.

Nonce à Paris de 1891 à 1896, le cardinal Ferrata a rédigé ses mémoires sur l'une des périodes les plus troublées de l'histoire de l'Église de France sous la troisième République. A la vérité, son récit s'étend aux années 1879-1882, pendant lesquelles il fut auditeur de Mgr Czaski, alors nonce à Paris, et aux années 1882-1891, relativement à la politique de Léon XIII. Les faits sont suffisamment connus pour qu'on ne les rappelle pas ici. Il convient de mettre en valeur certaines des révélations les plus importantes que ces mémoires contiennent.

On sait comment les congrégations non autorisées furent mises en demeure par le décret du 29 mars 1880 de solliciter l'autorisation dans un délai de trois mois et comment elles s'entendirent pour refuser. D'après Mgr Ferrata (p. 25), l'accord ne se conclut pas facilement entre elles, et les supérieurs escomptèrent « le mécontentement produit contre la République par les décrets ». De fait, en 1880, le parti monarchique nourrissait l'illusion que la persécution religieuse provoquerait, à brève échéance, la chute du régime. Il est à croire que la nonciature conseilla un accord avec le gouvernement, comme elle le fit quelques mois plus tard, lors des pourparlers engagés avec M. de Freycinet.

La politique dn ralliement a été diversement appréciée. Mgr Ferrata en a retracé les origines complexes. Il n'en répudie pas la responsabilité; au contraire, il avoue l'avoir recommandée à Léon XIII avant son départ de Rome et pendant son séjour à Paris (p. 33). En l'occurence, il affirme ne s'être laissé « guider par aucun sentiment ni intérêt humain, ni par aucune hostilité contre les anciens régimes, mais uniquement par l'affection envers la religion et le bien moral et politique de la France », p. 35. Se rendant compte que le régime républicain avait des assises solides, il jugeait imprudent de compromettre le catholicisme avec l'opposition monarchique dont l'influence allait s'affaiblissant chaque jour davantage.

Certains journalistes ont prétendu que Léon XIII songea tout d'abord à se rapprocher de l'Allemagne préférablement à la France et que son revirement en faveur de celle-ci fut l'œuvre du cardinal Lavigerie. Le

Digitized by Google

souverain pontife n'aurait donc pris l'initiative de la politique du ralliement que postérieurement aux négociations qu'il entama avec Bismarck. Mgr Ferrata le nie catégoriquement. Il affirme « de science propre que dès l'époque de la nonciature de Mgr Czacki Léon XIII regardait comme inopportun et périlleux que les catholiques français attaquassent le régime républicain », p. 37. Si le pape n'exposa pas publiquement ses pensées, vers 1880, c'est qu'il jugeait les esprits peu mûrs pour les accepter. La tentative faite en 1885 par M. de Mun lui donna raison. Léon XIII ne se résolut à parler qu'après les incidents du boulangisme qui compromirent gravement le parti légitimiste. D'autre part, les dangers de rupture du concordat devinrent plus menaçants vers 1890. Le pape crut de son devoir d'agir. Il y fut d'ailleurs poussé par un rapport très circonstancié que rédigea Mgr Ferrata et par un mémoire de Mgr Place (p. 51), archevêque de Rennes, sur la nature duquel nous étions mal renseignés.

Les mémoires rétablissent encore la vérité au sujet du fameux toast d'Alger et détruisent la légende d'après laquelle le cardinal Lavigerie aurait été « une victime de la volonté et de la pression pontificale ». Mgr Ferrata conféra à maintes reprises avec le cardinal, en sa qualité de membre de la secrétairerie des affaires ecclésiastiques extraordinaires. Il connut ses pensées intimes. « Sur les directions à donner aux catholiques de France, il avait, dit-il, les mêmes idées que le Saint Père », p. 55. S'il conçut son toast en termes qui émurent tant l'opinion, ce fut délibérément. Un autre langage n'eût pas produit l'effet souhaité.

La politique du ralliement comportait un double programme. Il fallait persuader au gouvernement français que le Saint-Siège ne poursuivait, en la prônant, aucun but politique, mais seulement la pacification religieuse; puis, en même temps, provoquer l'union des catholiques et leur faire accepter un régime pour lequel la plupart professait plutôt de l'aversion. Mgr Ferrata avait une tâche fort ardue à remplir à Paris. Il eut l'art de s'attirer la sympathie des membres des divers gouvernements qui gérèrent les intérêts du pays. Il réussit moins bien à l'égard des monarchistes. Ceux-ci eurent pour tactique constante « d'empêcher à tout prix les catholiques d'adhérer à la politique du Saint-Siège » et de « soulever ou de favoriser un conflit aigu entre la République et l'Église », p. 73. Ils furent aidés dans leur besogne par les journaux de leur parti et aussi par les complaisances de certains représentants de l'épiscopat qui goûtaient peu les vues de Léon XIII Mgr Ferrata a raconté ses mésaventures avec humour, en traitant sévèrement, mais toujours avec tact, ses adversaires. Il faudrait tout citer de ses appréciations sur les personnages du monde politique et religieux de l'époque. Je laisse au lecteur le soin d'en estimer la

Digitized by Google

finesse. En tout cas, du cardinal Ferrata on s'accordera à vanter les talents de diplomate et le dévouement à l'Église de France.

G. Mollat.

Lord Halifax, *Au sujet de la réunion des Églises.* Discours adressé aux membres du « English Church Union » au congrès de Sheffield (16 octobre 1922). Londres et Oxford, Mowbray, 1922. In-8° de 14 p.

Au soir d'une longue carrière tout entière consacrée à l'union des Églises, lord Halifax précise encore une fois le programme de son œuvre.

Entre les confessions chrétiennes il ne veut pas « une fédération, mais une véritable unité ». Mais l'unité de corps peut-elle se concevoir sans l'unité de tête? Évidemment non. C'est pourquoi le noble lord invite ses compatriotes à se tourner vers l'ancienne Église, pour reconnaître avec elle à Pierre « cette primauté qui devait protéger et conserver l'unité parmi les membres de l'épiscopat et leurs ouailles » — primauté qui « constituerait un centre naturel d'unité pour toute l'Église, analogue à celui que constitue, pour les évêques de la Communion anglicane, l'archevêque de Canterbury ». L'assaut livré aujourd'hui à l'esprit chrétien dans le monde exige plus que jamais cet effort de concentration, comme le succès de la guerre tint à l'unité de commandement. « Ne ferions-nous pas bien d'accueillir Pie XI comme nous accueillions le maréchal Foch? » Aucun appel ne saurait être plus opportun. Puisse-t-il être entendu!

J. Rivière.

Dr B. Bartmann. *Lehrbuch der Dogmatik,* 4e et 5e éd., 2 vol. in-8°, vi-464 p. et 544 p. Freiburg-in-Breisgau, Herder, 1920 et 1921.

La théologie dogmatique du Dr Bartmann compte parmi les meilleurs manuels théologiques de langue allemande. Dans la dernière édition, on retrouvera les qualités qui ont fait le succès des précédentes: l'auteur s'y révèle soucieux de tenir compte des nécessités actuelles, et des recherches les plus récentes. C'est ainsi qu'il s'efforce de mettre en relief la valeur de vie de nos dogmes, qu'il insiste sur le caractère intérieur, mystique du christianisme, qu'il s'attache à tenir compte des recherches scientifiques faites dans le domaine de l'histoire des religions, de l'exégèse, de l'histoire des dogmes et des institutions chrétiennes.

A une époque où l'on veut creuser un fossé entre la pensée du Christ et le dogme de l'Église, l'auteur a souci de montrer, par un exposé scientifique de la preuve scripturaire et patristique la continuité qui

Digitized by Google

existe entre la révélation du Christ et la pensée de l'Église. De là, la grande place faite dans la dogmatique à l'étude des fondements positifs de la foi catholique.

Ce n'est point qu'il délaisse la spéculation là où elle s'impose pour obtenir une meilleure intelligence du dogme. Il l'emploie avec mesure, en s'inspirant souvent de saint Thomas. Conscient des limites de la raison, il sait ne point poser de questions indiscrètes à la foi, et confesser humblement l'ignorance où nous sommes en face du mystère.

L'élève qui voudra étudier ce manuel aura vite fait de reconnaître l'ordre logique, toujours identique, immanent à ses pages apparemment touffues. Sur chaqne question, il trouvera d'abord l'énoncé de la thèse avec la note théologique qui lui convient, puis un exposé très précis du sens qu'il faut y attacher et enfin la preuve. Pourquoi l'auteur n'essaierait-il point dans une nouvelle édition de faire passer dans la disposition typographique du livre l'ordre réel qui tout d'abord ne frappe point le regard ?

Le lecteur appréciera aussi dans cet ouvrage la bibliographie abondante et critique ; l'auteur connaît les meilleurs productions théologiques françaises et les cite à propos. A signaler cependant quelques lacunes ; On pourrait ajouter à la bibliographie anthropologique l'article *Homme* du Dictionnaire apologétique, et à la bibliographie christologique le remarquable article *Jésus-Christ* du même dictionnaire. — L'auteur pourrait aussi sur chaque question signaler la meilleure littérature anglaise.

Tel qu'il est, l'ouvrage du professeur de Paderborn reste un des meilleurs manuels de théologie.

A. Gaudel.

Paul Archambault-Maurice Brillant-Paul Gemahling-Louis Ruy-Maurice Blondel. — *Le procès de l'Intelligence.* — In-8° de 806 pages. Libr. Bloud et Gay. Prix : 10 fr.

Le procès de l'intelligence ! Il est un peu à la mode parmi les penseurs de notre génération. Car quoi qu'en dise l'un des auteurs de ce livre, il semble bien que la philosophie sacrifie à la mode, elle aussi, comme la littérature, comme le théâtre, sinon comme le vêtement et les sports. En un temps surtout de publicité effrénée, il suffit qu'une revue lance une question avec quelque bruit pour que toutes les revues qui se respectent croient devoir y aller de leur article et que les journaux mêmes, auxquels, on le sait, ne manque aucune compétence, accourent aussitôt à la rescousse ; et voilà engagée une bataille qui devient vite une mêlée où attaques et ripostes se succèdent, où chacun abonde en son sens, où les opinions s'exagèrent et qui ne répand pas toujours autant de lumière qu'elle fait couler d'encre

Digitized by Google

Loin de nous du reste la pensée que ces modes de la philosophie soient entièrement dûes à l'artifice ; elles reflètent ordinairement les préoccupations profondes des esprits à l'époque qui les voit naître. Si l'antique problème de la nature et de la valeur de l'intelligence, qui fut déjà tant de fois discuté, excite de nos jours un intérêt passionné, c'est un signe que la pensée contemporaine cherche sur ce point des précisions que le passé n'a pas obtenues ou que le remous des siècles a rejetées dans l'oubli. « Le grand besoin philosophique de ce temps, écrit M. Blondel, est peut-être de refaire la synthèse de l'intelligence, d'équilibrer la pensée discursive avec l'intuition, de ne pas isoler, opposer, sacrifier les membres d'un même organisme, de montrer le rôle légitime, nécessaire, salutaire du « discours », ou » de la connaissance notionnelle elle-même ».

Par malheur, on ne rencontre pas toujours, chez ceux qui prennent part au débat, un sens aussi exact de ce besoin ; certains d'entre eux, au lieu de faciliter cette recomposition de l'intelligence dans la vivante unité de ces différents pouvoirs, semblent aggraver à plaisir les malentendus en séparant trop violemment, en dressant même l'une contre l'autre des fonctions mentales étroitement solidaires, de sorte qu'ils brisent l'unité de l'organisme et y substituent une collection de membres épars dont on n'aperçoit plus le lien. Peut-être quelques-uns des auteurs du livre qui nous inspire ces réflexions n'échappent-ils pas entièrement à ce reproche. A lire leurs articles, on a l'impression que la question n'est pas assez nettement posée, que dès lors la discussion roule sur un équivoque, que le débat est vain parce qu'il porte plus sur des mots que sur des réalités, que, du moins, les mots étant pris dès le début en un sens arbitraire que l'adversaire peut récuser, l'auteur ne combat qu'une certaine idée qu'il a forgée lui-même et donne par conséquent des coups dans le vide. Comment nous définit-on en effet l'intelligence ? La faculté de comprendre, mais de comprendre par le moyen des idées abstraites et de la déduction ; c'est une faculté analytique et discursive ; sa fonction, nous dit-on, « est de réduire l'inconnu au connu, de classer toute réalité en des casiers rigides et disposés d'avance, de substituer l'immobilité géométrique à la vie mouvante et changeante, de remplacer enfin la vie, et en particulier la vie spirituelle, par l'image, et en particulier par l'équivalent algébrique de la vie ». Evidemment cette définition étant posée, il va être facile de faire « le procès de l'intelligence » qui, du reste, ne s'en portera pas plus mal, et de montrer que le culte de cette faculté entraînera des suites funestes pour la philosophie, la religion et l'art. Mais de qui triomphe-t-on en foudroyant cette idole ? quels sont ceux qui ploient le genou devant elle ? qui, dans cette grossière image, aux formes sèches et anguleuses, voudra reconnaître l'intelligence

Digitized by Google

humaine, cet instrument merveilleusement souple qui « nous sert en toutes sortes de rencontres », disait Descartes? N'est-ce pas se ménager une trop facile victoire sur ceux qu'on appelle les « intellectualistes » que de commencer par mettre à la place de l'intelligence ce qui n'en est que la représentation déformée, sinon la caricature ?

Définissons l'intelligence simplement la faculté de comprendre, la faculté dont l'acte, comme dit saint Thomas, est de juger des choses avec rectitude : et la plupart de ces attaques tombent d'elles-mêmes, et les dangers qu'elle fait courir à la philosophie, aux arts et à la vie spirituelle s'évanouissent. L'intelligence, dit-on, n'égale point toute l'âme humaine ; et tel procédé de l'intelligence, qui réussit à merveille dans un domaine déterminé, n'égale pas toute l'intelligence. Sans nul doute ; mais comment nous en apercevons-nous, si ce n'est par l'intelligence même ? C'est l'intelligence qui comprend que tout ne peut être compris et que les choses qui le peuvent être ne le sont pas toutes par les mêmes méthodes. C'est l'intelligence qui comprend que le langage, avec ses mots solidifiés, exprime inadéquatement les états d'âme mobiles et personnels, et que les concepts n'équivalent pas plus aux êtres réels et concrets que le portrait d'une personne n'équivaut, si fidèle qu'on le suppose, à la personne même. C'est l'intelligence *cujus actus est recte judicare*, qui discerne qu'ici il faut faire appel à l'esprit géométrique et que là il convient d'user de l'esprit de finesse ; et quiconque transporterait dans les choses morales les exigences du raisonnement géométrique ne prouverait pas que l'intelligence est un péril et une source d'erreurs, il prouverait seulement qu'il en manque. On nous rappelle qu'à la base de l'intelligence, la précédant, la soutenant en quelque sorte et lui fournissant ses matériaux, il existe une spontanéité organique et mentale, champ vaste et obscur où s'agitent tout un monde d'énergies et de tendances qui fournissent à la plupart de nos actions leur vrai ressort. Bien aveugles, en effet, les psychologues et les moralistes qui l'oublieraient ; mais nous ne voudrions pas qu'on oublie davantage que ce qui constitue l'homme dans sa distinction spécifique et son éminente dignité, c'est qu'il peut capter ces forces spontanées et inconscientes, en saisir la direction, les subordonner aux fins réfléchies de sa vie, et ainsi s'appartenir à lui-même, se créer la destinée d'un être libre ; et cet effort libérateur par lequel il échappe à la tyrannie des instincts en les disciplinant, cette conquête qui soumet l'irrationnel au rationnel, est l'œuvre de l'intelligence,

La même observation s'impose à propos de l'intuition et du sentiment, qu'il faut se garder de déprécier et d'exalter à l'excès. Outre que l'intuition n'est souvent qu'une sorte d'intelligence condensée, c'est-à-dire un don de comprendre vite que nous avons acquis grâce à une longue suite d'expériences interprétées et organisées par l'intelligence,

Digitized by Google

nous ne pouvons fermer les yeux sur les erreurs auxquelles elle est sujette si elle s'exerce sans règle ni contrôle ; on lui doit les inventions les plus hautes et les plus fécondes lorsqu'elle collabore avec la réflexion ; laissée à elle-même, on la voit souvent prendre l'ombre de l'être pour l'être même et enfanter d'absurdes chimères. Nous sommes surtout des êtres affectifs, nous dit-on. Soit; seulement si le souci nous anime de faire dignement notre œuvre d'hommes, nous ne devons point, lâchant la bride à nos affections, leur laisser usurper toute la place que réclame leur force envahissante; elles n'ennobliraient pas notre vie, mais l'abaisseraient, et peut-être la ravageraient. « Le nez de Cléopâtre, s'il eût été plus court, toute la face de la terre aurait changé » ; cela prouve que la passion de l'amour est armée d'une redoutable puissance et qu'elle naît pour des raisons qu'on ne réduira point en concepts clairs et distincts, qu'il existe donc en nous d'autres fonctions que l'intelligence, mais cela prouve aussi qu'il est infiniment souhaitable que le discernement de la réflexion s'exerce sur nos forces affectives, à moins que l'on n'approuve Antoine d'avoir tout sacrifié à la ligne très pure et aux justes proportions du nez de Cléopâtre.

Il est étrange, à notre avis, qu'on nous peigne l'intelligence comme une ennemie de la vie spirituelle et qu'on prête à ses défenseurs l'intention plus ou moins avouée d'exorciser l'infini, de chasser le mystère de la pensée et des préoccupations de l'homme. Un tel grief ne peut être articulé qu'à la faveur de l'équivoque que nous dénoncions tout à l'heure et qui fausse, en l'appauvrissant, la notion de l'intelligence. Il faudrait en effet tenir cette faculté pour l'antagoniste du sens religieux si, adaptée à la seule connaissance du géométrique et du solidifié, elle nourrissait cependant la prétention d'enfermer tout le connaissable dans ces cadres rigides et de nier tout ce qui refuse d'y entrer. Mais elle n'est ni si bornée dans son objet ni si excessive dans ses ambitions, puisque, — nous en revenons à cette définition —, elle est la faculté de la mesure et du juste discernement. C'est elle qui établit l'existence de l'Infini, lequel ne tombe point sous notre expérience, mais est conclu comme l'ultime et nécessaire condition de l'existence du fini ; elle aussi qui nous avertit qu'il est de la nature de l'Infini de surpasser infiniment nos idées ; bien loin qu'elle exorcise le mystère, elle nous le montre pour ainsi dire au bout de toutes les avenues par lesquelles elle nous conduit ; elle proclame que Dieu renferme en lui tous les mystères, que nous ne pouvons donc comprendre son être, que nous ne pouvons même comprendre à quel point il est incompréhensible, comme dit Bossuet. Elle ne doit point régenter la vie religieuse en maîtresse exclusive et souveraine et nous ne sachions point qu'elle y prétende ; mais elle y entre pour une part importante qu'il y aurait grand péril à affaiblir ; cette vie, la plus

Digitized by Google

élevée et la plus complète de l'âme, requiert une alliance harmonieuse du raisonnement et de l'expérience, de l'idée et du sentiment de la connaissance et de l'action. On a cent fois raison de nous rappeler que Dieu, le Dieu vivant, ne se trouve pas au bout d'une froide démonstration, comme l'inconnue d'une équation algébrique, qu'on le connaît surtout en se tournant vers lui, en se transformant à sa ressemblance, en vivant de sa vie, comme on connaît un ami en jouissant de son intimité. Mais nous nous refusons à croire que l'intelligence ne nous serve point dans le commerce de nos amis pour apprécier leurs qualités à leur juste prix, pour nous confirmer qu'ils méritent la confiance que le mouvement de notre sympathie leur avait donnée. Ainsi dans notre commerce avec Dieu, et s'il daigne nous révéler ses grandeurs par un mode supérieur à la connaissance abstraite, c'est l'intelligence encore qui comprend qu'elle doit faire silence pour l'écouter dans le recueillement. Lorsque Bossuet, s'arrêtant sur un texte de l'Evangile, s'écrie : « Je veux me parler à moi-même, sans paroles, de ces paroles si pleines de lumières, c'est-à-dire je veux tâcher de les pénétrer plutôt par l'affection que par le discours », n'est-ce pas sa belle intelligence qui le persuade que, étant donné ici l'attrait qu'il éprouve, il s'unira mieux à Dieu par le colloque cœur à cœur que par la méditation discursive ?

La place, non moins que la compétence, nous manque pour examiner les rapports de l'intelligence avec l'art. Disons seulement que la défiance dont on fait preuve, ici encore, à l'égard de l'intelligence, nous paraît aussi injuste que dangereuse. L'auteur de ce chapitre semble redouter que si l'intelligence pénètre l'art, elle ne le dessèche, qu'elle n'en détruise l'agrément et le charme en lui assignant comme idéal une austérité maussade et froide, une régularité rigide et sans grâce, bref qu'elle n'amène le triomphe de l'art géométrique, si tant est que ces deux mots puissent aller ensemble. Toujours la même équivoque, qui charge l'intelligence des excès que certains commettent en son nom, faute d'intelligence. En réponse à cette accusation, on aurait beau jeu à faire ressortir les dangers qui guettent ceux qui se défient de l'intelligence et les revanches cruelles qu'elle a coutume de prendre sur eux. Notre auteur aime à louer les fluides arabesques, la grâce onduleuse, le rythme subtil et dénoué, le sentiment du mouvant et de l'ondoyant, la musique souple et fragile (toutes expressions que nous lui empruntons) d'un certain art pour lequel il ne cache point ses préférences : Est-il sûr qu'on ne court pas, par cette voie, au précieux, au maniéré, au fin du fin, c'est-à-dire à l'artificiel, c'est-à-dire au faux et à la mort de l'art ? Les érudits ne seraient pas embarrassés pour citer des poètes du passé qui ont recherché, eux aussi, ces raffinements ; la postérité les a rejetés dans l'ombre, tandis qu'elle garde un culte

Digitized by Google

enthousiaste aux grands maîtres dont les œuvres empruntent leur lustre à la discipline de la raison. Tous les vers des symbolistes, avec leurs « fluides arabesques », leur « grâce onduleuse », leurs finesses et leurs charades, produisent-ils autant d'effet esthétique que telle page de Bossuet et de Pascal, ces deux grands lyriques ?

E. LENOBLE.

Victor CATHREIN, S. J., *Die katholische Weltanschauung*, 5e et 6e édition. Fribourg-en-Brisgau, 1921. In-8° de XII-522 p.

Pour exposer « la conception catholique du monde » divers sont les points de vue : le P. Cathrein a choisi le point de vue anthropologique. Autour de l'homme comme centre il développe toute une synthèse apologétique, où sont successivement traitées l'origine et la destinée humaine d'après la raison, la divinité du christianisme et de l'Église, la règle chrétienne de vie. L'ouvrage a eu grand succès dans les pays de langue allemande et il le mérite à tous égards pour la variété, l'actualité et la solidité de son contenu.

J. RIVIÈRE.

CHRONIQUE DE LA FACULTÉ

Résultats des examens de la session de novembre.

Six candidats ont été reçus bacheliers en théologie : MM. Eugène Burger, Louis Klock, mention assez bien, Joseph Schmitt, Julien Schneider, Eugène Papirer, mention assez bien, tous de Strasbourg, Adolphe Helleringer (Metz).

Le diplôme de licencié en théologie a été décerné à MM. Edouard Courte (Metz), Wenceslas Knapik (Pologne), Paul Kratz (Strasbourg), mention assez bien, Ladislas Spikowski (Pologne), mention assez bien.

MM. Léon Gebel (Strasbourg) et Antoine Kargol (Pologne) ont obtenu le certificat de droit canonique. MM. Jean Pellé (Roumanie) et Bruno Halla (Pologne) ont passé avec succès l'examen d'admissibilité au diplôme d'études supérieures.

Le Gérant : JOSEPH GAMON.

Le Puy-en-Velay. — Imprimerie Peyriller. Rouchon et Gamon.

Digitized by Google

LES CONCILES DE L'ÉGLISE MARONITE

(DE 1557 A 1644)

Au VIe siècle, l'unité du patriarcat d'Antioche fut brisée par le monophysisme : les partisans du concile de Chalcédoine continuèrent à former l'Église officielle ou orthodoxe ; les Jacobites (1) constituèrent une communauté dissidente.

Mais, même les Chalcédoniens ne tardèrent pas à se diviser en deux églises distinctes : l'Église melkite et l'Église maronite (2).

Chacune de ces trois églises indépendantes et rivales eut sa hiérarchie respective : patriarche, métropolites, évêques et prêtres (3). Elles gardèrent cependant une liturgie commune, celle d'Antioche. Mais, sous l'influence de Constantinople, l'Église melkite laissa le rit byzantin s'infiltrer chez elle : au XII-XIIIe siècle, il y avait complètement supplanté le rit syrien (4).

Les Maronites demeurèrent plus longtemps fidèles aux usages de la vieille Métropole de l'Orient. Pourtant, il leur fallut subir, à leur tour, l'influence étrangère. Ce fut, cette fois, celle de l'Oc-

(1) C'est-à-dire, les Syriens monophysites.

(2) Il est historiquement certain que l'établissement du patriarcat maronite remonte à une époque antérieure à l'an 746. Le patriarche jacobite d'Antioche, Denys de Tell-Mahré (818-845), nous en fournit la preuve. Voir ses *Annales* conservées, en grande partie, dans la *Chronique* de son successeur, Michel le Syrien ou le Grand (1166-1199), traduite du syriaque en français et publiée par M. l'abbé J.-B. Chabot, Paris, 1899-1910 (Les tomes I-III donnent la traduction, le tome IV, le texte original). Les *Annales* de Denys y occupent les pages 357-529 du t. II et les pages 1-111 du t. III. Le passage qui nous intéresse se trouve aux tomes II, p. 511 et IV, p. 467. Après avoir fait le récit d'un incident qui se produisit, vers 746, au couvent de Saint-Maron, le patriarche de Tell-Mahré ajoute : « *Les Maronites restèrent comme ils sont encore aujourd'hui. Ils ordonnent un patriarche et des évêques de leur couvent* ».

(3) Cf. P. Dib, *Étude sur la liturgie maronite*, Paris, 1919, p. 2 sq.

(4) C. Charon (Karalevsky), *Histoire des Patriarcats melkites*, t. III, Rome, 1909-1911, p. 9 sq ; Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1909, pp. 66-67.

Digitized by Google

cident. Elle pénétra chez eux avec les Croisés et ne cessa, depuis, de se faire sentir toujours davantage. L'Église maronite a ainsi perdu peu à peu sa physionomie originale ; bon nombre de ses coutumes ont disparu pour être remplacées par des pratiques de la discipline romaine (1).

Le pouvoir pontifical, certains missionnaires, plusieurs ecclésiastiques maronites élevés à Rome : tels ont été les principaux artisans de la latinisation (2). Les conciles nationaux n'ont guère fait, en général, que sanctionner des habitudes déjà contractées ou céder à des suggestions venues de l'Occident.

Dans l'histoire de ces conciles, trois phases peuvent être facilement distinguées. La première, celle qui précède le célèbre synode du Mont-Liban, en 1736, se caractérise d'une façon générale par un acheminement vers l'adoption des usages et des lois de l'Église Romaine. Le synode du Mont-Liban consacre solen-

(1) Cf., par ex., Jacques de Vitry, *Historia hierosolimitana* c. 77, dans la collection *Gesta Dei per Francos*, t. I, Hanovriae, 1611 (éd. Bongars), p. 1094; Glassberger (annaliste franciscain du xve s.), *Chronica Fratris Nicolai Glassberger Ordinis Minorum Observantium* dans *Analecta Franciscana*, t. II, ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam, 1887, p. 453; une lettre des évêques maronites au Pape (2 juillet 1578) publiée par T. Anaïssi, *Collectio documentorum Maronitarum*, Liburni, 1921, p. 76.

(2) T. Anaïssi, *Bullarium Maronitarum*, Romae, 1911, pp. 11, 25, 48, 49, 58, 67, 71, 72, etc.; *Collectio document. maronit.*, pp. 56 sq. et 66 sq.; une lettre du P. Nacchi, jésuite, dans les *Lettres édifiantes et curieuses* (Mémoires du Levant), t. I, Lyon, 1819, p. 120; Mgr Chebli, archevêque maronite de Beyrouth, *Biographie du patriarche Douaïhi* (en arabe), Beyrouth, 1913, pp. 137 sq. et 201. Cf. aussi la *ponenza* d'une affaire entre le patriarche maronite Douaïhi (1670-1704) et certains missionnaires de Terre Sainte (1703), dont une partie conservée parmi les Mss. de la Vaticane (*Vat. Lat.* 7262 fol. 1-8). Dans le *Summarium*, au fol. 6 v°-7, se trouve le décret suivant : « *Decretum S. C. de Prop. Fide super his controversiis editum in favorem Maronitarum, mense decembris an. 1688. Referente E^mo et R^emo D. Card. Cavallerino instantiam R. P. D. Patriarchae Maronitarum petentis inhiberi Patribus Terrae Sanctae, ne se ullatenus ingerant in rebus Nationis Maronitarum tam quoad Matrimonia et Ritus, quam quoad jura parochorum eiusdem Nationis; Sacra autem Congregatio, audito P. Commissario Generali Terrae S., decrevit iniungendum esse praefato P. Commissario Generali, ut sedulo admoneat P. Guardianum Hierusalem, et alios PP. Terrae S. de exacte observandis decretis alias super hoc in favorem Maronitarum a S. Congregatione editis cum comminatione poenarum, arbitrio eiusdem S. Congregationis* ». Cf. aussi deux lettres du patriarche maronite à Léon X dans Labbe, *Sacros. Concil*, t. 14, Paris, 1672, coll. 353-356; Assémani, *Bibl. juris or. can. et civ.*, lib. V, Romae, 1766, pp. 531 sq.

Digitized by Google

nellement la plupart des résultats acquis et fixe la constitution de l'Église Maronite. La troisième phase est celle de l'introduction, dans les mœurs, de la législation désormais établie, car les synodes postérieurs eurent comme but principal de faire appliquer les règlements de l'Assemblée conciliaire de 1736.

Nous n'avons pas encore une édition complète et critique des conciles maronites. Elle contribuerait, pourtant, mieux que tout autre document, à faire connaître les vicissitudes législatives de cette Église Nous nous proposons de publier bientôt le texte original (arabe) des actes de ces assemblées, avec une traduction française. En attendant, nous voudrions esquisser ici une histoire succincte des conciles de la première période, en rappelant dans quelles circonstances et pour quelles raisons ils furent convoqués.

*
* *

On admet généralement que cette première période compte sept conciles. Mais des actes du premier et du dernier on ne connaît aucun texte. Tout ce que nous savons du premier nous est appris par le grand historien maronite, le patriarche Estephan Douaïhi (1). On lit, en effet, dans ses *Annales* : « En 1557 de

(1) Douaïhi, ou Douwaïhi, ou Ed-Douaïhi, ou Aldoensis, ou Ehdenensis, né à Ehden (Liban) en 1630, entra, en 1641, au collège maronite de Rome, où il fit de brillantes études et acquit le grade de docteur en philosophie et en théologie. En 1656, il reçut le sacerdoce. Puis, en 1668, il fut sacré évêque de Nicosie (Chypre), et, en 1670, élu patriarche pour le siège maronite d'Antioche. Il mourut en 1704. Il laissa, entre autres ouvrages, des *Annales* très appréciées. Ces *Annales* ont deux rédactions différentes. L'une, plus générale, commence avec l'hégire (622) et s'arrête à l'année 1703 de notre ère. L'autre, plus particulière, embrasse la période qui va de 1095 à 1699. On le voit, cette dernière prend son point de départ à la croisade prêchée par Urbain II et qui devait aboutir à la formation de la Syrie Franque. Douaïhi utilisa, outre les ouvrages de bon nombre d'historiens arabes, beaucoup de manuscrits conservés à Rome, ou épars çà et là, en Orient, sans négliger les inscriptions. (Sur les ouvrages de Douaïhi, voir Mgr Chebli, *op. c.*, pp. 197-221). M. Rachid Chartouni semble confondre les deux rédactions des *Annales*. Il publie, en effet, dans son *Histoire de la Nation Maronite* (Beyrouth, 1890), de nombreux extraits de la seconde en déclarant les emprunter à la première (Cf. p. 5 de la partie préliminaire et p. 97. Collationner l'*Histoire* de Chartouni et les deux rédactions des *Annales*, conservées à la Vaticane (*Vat. syr.*,

Digitized by Google

l'ère chrétienne, le jour du jeudi saint, le patriarche Moïse (1) célébra un synode et consacra le Saint-Chrême. Ce fut en présence de huit archevêques, d'environ quatre cents prêtres, de Rizqallah, *mouqaddam* de Bécharri, et d'un grand concours de peuple » (2).

L'autre synode aurait été réuni par Douaïhi lui-même, vers la fin du XVIIe siècle. Mais seul le patriarche maronite Paul Mas'ad (1854-1890) en fait mention dans l'allocution par laquelle il ouvrit le synode tenu, en 1856, à Bekorki (Liban) (3). Avant lui, aucun des historiens maronites n'en souffle mot. Bien plus, les *Annales* de Douaïhi sont muettes sur ce sujet. Or, comment leur auteur, qui rapporte les événements année par année, jusque vers la fin de son pontificat, a-t-il manqué, s'il a vraiment tenu cette assemblée, de relater, au moins d'un mot, le fait de sa réunion ? Un événement de ce genre marque une date dans l'histoire d'un pontificat. Il est peu vraisemblable que le patriarche Douaïhi l'ait oublié, ou qu'il ait négligé de le rapporter. Il se pourrait bien plutôt que Mgr Mas'ad ait cru voir un synode dans une conférence dogmatique contradictoire, tenue à Daïr El Qamar (Liban), en présence de l'émir des Druses, entre Douaïhi et le patriarche melkite orthodoxe, ou encore qu'il ait pris pour un concile maronite une assemblée réunie à Tripoli de Syrie et à laquelle Douaïhi et beaucoup d'évêques orthodoxes participèrent (4).

Il reste donc seulement cinq conciles dont nous possédons encore les actes. Ils furent tenus en 1580, 1596 (deux), 1598 et 1644.

215, in-fol. et incomplet, et *Vat. arab.* 683). Le *Cod.* 215 ne correspond pas à son numéro respectif du catalogue d'Assémani qui y donne la description de l'autre Chronique (1095-1699). En tout cas, la partie éditée par M. Chartouni n'offre pas de garanties scientifiques. Il en a modifié le texte pour lui donner une allure plus littéraire. Aussi, nous nous servons, pour les renvois à la deuxième Chronique, du *ms. arabe* 683 du Vatican, exécuté l'an 1710. Il est en carchouni (arabe écrit en caractères syriaques), et comprend 120 feuillets in-fol. assez bien conservés.

(1) Il s'agit du patriarche maronite, Moïse Al-'Akkari (1524-1567).

(2) *Vat. arab.*, 683, fol. 85 v°.

(3) Cité par le P. Ḥarfouche dans la revue arabe *Al-Machriq*, Beyrouth, 1903, p. 889.

(4) Mgr Chebli, *op. c.*, p. 143.

Digitized by Google

*
* *

Il n'était pas dans les plans de Grégoire XIII d'arrêter son action, pour la restauration catholique, aux frontières de l'Occident. Il avait pris au concile de Trente une part des plus actives ; son zèle pour la réforme lui fit vouloir l'étendre même au-delà de l'Église Latine. Il trouva dans les religieux de précieux auxiliaires. Mais les agents de son choix furent surtout les Jésuites (1). C'est en 1578 qu'ils prirent contact avec les Maronites.

A cette époque, ceux-ci étaient disséminés dans les montagnes du Liban, à Tripoli, à Damas, à Alep, en Palestine, à Rhodes, à Malte et dans l'île de Chypre (2) où leur colonie avait connu, sous les Lusignan, une belle prospérité (3). La grande majorité, cepen-

(1) Sur le pontificat de Grégoire XIII, cf. L. V. Pastor, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*. T. IX, *Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration : Gregor XIII* (1572-1585). Freiburg i. B., 1923.

(2) Relation des PP. Eliano et Raggio dont il sera question plus loin, conservée aux Archives Vaticanes (*Archiv. di Castel S. Angelo*, arm. VII, caps. 3, n. 11), publiée par le P. T. Anaïssi dans *Collect. document. Maronit.*, pp. 56-61. Il y a un autre exemplaire de cette relation, écrit par le P. Eliano et conservé aux Archives de la Compagnie de Jésus. Il paraît être plus complet que celui des Arch. Vat. Le P. L. Cheikho S. J. en a traduit une partie en arabe dans la revue *Al-Machriq*, 1914, pp. 758-762. — Cf. aussi Possevino (Ant.) S. J. *Apparatus sacri*, t. II, Coloniae Agrippinae, 1608, p. 70 (au mot : Maronitae) ; *Les Voyages du seigneur de Villamont* (qui alla en Syrie en 1589), Lyon, 1609, liv. II, pp. 305, 359 et 360 ; *Cotovicus* (qui visita la Syrie en 1598-1599) *Itinerarium hierosolymitanum et Syriacum*. Antverpiae, 1619, pp. 194-196 ; Mgr Chebli, *op. c.*, pp. 37-39 et 134-136 ; le P. H. Lammens, *Le Liban : Notes archéologiques, historiques, ethnographiques et géographiques*, II, Beyrouth, 1914, p. 56 (en arabe).

(3) Les Maronites avaient occupé à Chypre, sous les Vénitiens, plusieurs bourgs et villages (H. Lammens, S. J., *Frère Gryphon et le Liban au* xve *s.*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1899, p. 83 ; Mgr Chebli, *op. c.*, p. 38 ; R. Röhricht-H. Meisner, *Deutsche Pilgerreisen nach dem Heiligen Lande*, Berlin, 1880, p. 52). Mais, à la suite de l'invasion de l'île par les Turcs (1570-1571), leur nombre fut réduit ; et le petit groupe qui y resta se trouvait être en proie à des vexations de toute sorte, notamment de la part des Grecs. Les autorités françaises du Levant durent intervenir plus d'une fois pour les protéger et adoucir leurs souffrances (Voir, par ex., une lettre d'un certain maronite, Lazare, à Grégoire XIII, 20 avril 1578, apud Anaïssi, *Collect. document. Maronit.*,

Digitized by Google

dant, était massée dans la partie septentrionale du Liban : c'était là le centre de leur vie nationale. Aussi bien après la conquête de la Syrie par les Turcs Osmanlis qu'auparavant, sous les mamlouks d'Égypte, ils vivaient répartis en districts, sous le gouvernement de *mouqaddams*, chefs pris au sein de la nation, qui relevaient du Pacha de Tripoli (1). Cette organisation féodale, maintenue presque intacte jusqu'au XIXe siècle, leur donnait une certaine autonomie ; mais elle ne les mettait pas à l'abri des exactions, ni même des persécutions (2).

Au spirituel, ils étaient tous soumis à un même patriarche, dont la résidence était au monastère de Qannoubin, dans la vallée profonde dite *Wadi Qadicha* (vallée sainte), aux pieds du massif montagneux des cèdres (3).

pp. 63-66; un mémoire du consul de France à Chypre, 2 mai 1686, et une liste de commandements obtenus par l'Ambassadeur de France à Constantinople, 15 juillet 1686, dans les *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient* publiés par le P. Ant. Rabbath, S. J., t. II [Beyrouth 1910], pp. 98 sq. et 109).

(1) Relation des PP. Eliano et Raggio; H. Lammens, S. J., *La Syrie* (Précis historique), vol. II, Beyrouth, 1921, pp. 38 et 69. — Les *mouqaddams* (préposés) étaient généralement revêtus du sous-diaconat; et, par là, ils avaient à l'église droit de préséance sur les laïques.

(2) R. Ristelhueber, *Traditions françaises au Liban*, Paris, 1918, pp. 16 sq. et 184 sq.; Lammens, l. c. pp. 170-179; une lettre du patriarche Douaïhi au pape, 8 septembre 1679, *apud* Chebli, op. c. pp. 104-108; Anaïssi, *Collect. document. Maronit.*, pp. 83, 93 et passim. Cf. aussi, à la Bibliothèque nationale de Paris, le *ms. syriaque* 270 qui avait appartenu a un diacre d'Ehden (Liban). fol. 1-2. On y lit une note arabe qui mentionne une persécution des Maronites dans cette localité, en 1897 des Grecs (1586), sous le gouvernement de Yoûsof Saïfa, fol. 154 v°. Cette note est écrite par un contemporain qui s'enfuit à Damas. Ehden fait partie du Liban septentrional. — Cf. aussi une lettre du patriarche au pape, datée de Qannoubin, le 22 août 1583, *Vat. lat.* 7258, fol. 220-222.

(3) Le patriarche y avait établi sa résidence depuis 1440 (Douaïhi, *Annales. Vat. arab.*, 683 fol. 68 r° et v°). C'est là que les chefs de l'Église maronite, après avoir fui de couvent en couvent, vécurent, pendant près de quatre siècles, pauvres et persécutés pour la Foi. (Voir une note du P. Eliano, ajoutée à une lettre du Patriarche à Grégoire XIII, 25 février 1579, dans Anaïssi, *Coll. document. Maronit.*, p. 83; une autre lettre du patriarche au Pape, 14 avril 1577, *ibid.*, pp. 52-55; une lettre de l'évêque maronite 'Omaïrah à Clément VIII, ibid., pp. 92-93. Voir aussi les relations de quelques voyageurs qui visitèrent Qannoubin à des époques différentes : Röhricht-Meisner (1587), *op. c.*, p. 457; Savary de Brèves, ambassadeur de France à Constantinople,

Digitized by Google

*
* *

En 1577, une mission maronite, composée de l'évêque Georges El-Baslouquitî et de l'archiprêtre Clément El-Ehdenî, s'était rendue à Rome. Elle était chargée par le patriarche Michel Risi (1) de faire hommage au Vicaire du Christ et de demander, entre autres choses, le concours pontifical contre certains fauteurs de schisme (2).

Le Pape répondit à cette démarche par l'envoi d'une mission apostolique. Celle-ci avait pour but de visiter cette population catholique, éloignée du centre de l'Église, perdue dans l'Orient

Relation des Voyages, 1605, p. 48 ; Henry de Beauvau, *Relation journalière du Voyage du Levant*, Toul, 1608, p. 125 ; Le Chevalier d'Arvieux (1660), *Mémoires*, t. II, p. 419 (édit. 1735) ; Goujon, *Hist. et Voyag.* (1668), p. 45 (édit. 1671) ; De la Roque (1689), *Voyage de Syrie et du Mont-Liban*, t. I, p. 54 (édit. 1722) ; le P. Petiqueux, jésuite, dans les *Lettres édifiantes et curieuses* (Mémoires du Levant), t. I, Lyon, 1819, pp. 180-181. Voir aussi R. Ristelhueber, *op. c.*, pp. 184-195, 203-204 et passim ; J. Goudard, jésuite, *La Sainte Vierge au Liban*, Paris [1908], pp. 310-328.

(1) Ou El-Ruzzi.

(2) Il s'agit de quelques évêques et moines révoltés, comme nous le verrons plus loin. Cf. les instructions du cardinal Caraffa, dans Rabbath, *op. c.*, t. I [Beyrouth 1905], p. 143 ; le P. Jouvency, *Epitome Hist. S. J.*, t. II, an. 1578, cité par le P. Rabbath, *l. c.*, p. 204 ; la lettre donnée par le patriarche à ses envoyés, dans Theiner, *Annales ecclesiastici*, t. II, Rome, 1856, pp. 602-603. (Cette lettre est de 1577 ; mais elle porte au début la date du 14 avril et à la fin celle du 13). Voir aussi la réponse de Grégoire XIII au patriarche (14 février, 1577, nouveau style 1578), dans l'appendice du synode du Mont Liban, n. IX, Rome, 1820, pp. 366-369 ; Douaïhi, *Défense de la Nation Maronite* (Vindiciae gentis Maronitarum), *Vat. syr.*, 395, fol. 142. — Cet ouvrage de Douaïhi est divisé en trois livres dont les deux premiers ont été publiés par M. Chartouni, *op. c.* Mais, pas plus de cet ouvrage que des *Annales*, M. Chartouni n'a fait une édition critique. Toujours préoccupé de la forme littéraire, il en a modifié le texte pour lui donner une tournure élégante. Aussi, nous avons préféré citer un exemplaire ms. de la Vaticane (*Vat. syr.*, 395), exécuté en carchouni, au temps de l'auteur, en 1689, composé de 155 feuillets (21 × 30 cm.) et conservé en très bon état. Le livre III reste encore inédit. Le P. Rabbath en a publié seulement quelques courts extraits, *op. c.*, I, pp. 630-642. Pour les renvois à ce troisième livre, nous nous servirons également d'un exemplaire de la Vaticane qui forme un second *Codex* (*Vat. syr.* 396). Il est sans date, mais écrit de la même main que le premier, également en carchouni. Il est composé de 246 feuillets (21 × 30 cm.) et fort bien conservé.

Digitized by Google

séparé, et, si possible, d'attirer vers l'Union, du même coup, les autres chrétientés du Levant (1). Elle était composée de deux prêtres de la Compagnie de Jésus, le P. Eliano et le P. Thomas Raggio; mais Eliano en était le personnage principal. Né de parents juifs vers 1530 à Alexandrie d'Égypte, il était, par sa mère, petit-fils du célèbre rabbin Elias Levita dont il avait reçu, à sa naissance, le prénom. Orphelin de bonne heure, il fut confié à son grand-père qui passait pour un des hébraïsants les plus réputés du XVIe siècle. D'une prodigieuse facilité d'assimilation, tenace au travail, le jeune Elias se trouva à bonne école. Après la mort de son éducateur, à Venise, en 1549, il dut retourner en Égypte et parcourut la Palestine. Entre temps, il apprit que son frère, resté à Venise, venait d'embrasser la religion chrétienne. Grande émotion de la famille et des rabbins d'Égypte! Elias prit sur lui d'aller le ramener à la croyance de ses pères. Mais, au lieu de ce résultat, il se convertit lui-même au christianisme, reçut au baptême, en 1551, le nom de Jean-Baptiste, et changea en Eliano son prénom de naissance. Puis, il entra dans la Compagnie de Jésus. D'aspect austère et rude, de vues quelque peu courtes, mais d'une piété profonde, il voulut s'instituer champion de l'Église Romaine. Il mit à servir cette cause le tempérament, le zèle vigoureux, mais intempestif et intransigeant, d'un nouveau converti. Cependant, dans les négociations et le maniement des affaires, la psychologie de sa race se retrouvait. Sa connaissance de l'Orient, sa spécialisation dans l'étude de ses langues, son dévouement aux œuvres d'apostolat attirèrent sur lui l'attention de la curie, et le désignèrent au choix de Grégoire XIII (2).

Les envoyés pontificaux quittèrent Rome, avec les mandataires du patriarche, dans le courant de mars 1578, s'embarquèrent à Venise le 16 avril suivant et arrivèrent, autour de la mi-juin, à Tripoli qui était alors le principal port de la Syrie (3).

(1) Cf. le mémoire présenté à Grégoire XIII, qui expose les motifs de cette mission auprès des Maronites. *Arch. Vat.* AA. arm. I-XVIII, 1755.

(2) Rabbath, *op. c.*, I, pp. 194 sq. — Dans quelques documents, il est appelé : Jean-Baptiste Romano; Rabbath, *ibid.*, p. 198.

(3) Lettre de Grégoire XIII au patriarche (19 février 1578) dans Anaïssi, *Bullarium Maronitorum*, pp. 73-74 et Theiner, *l. c.*, pp. 440-441; Douaïhi, *Défense de la Nation Maronite*, *Vat. Syr.*, 395, fol. 142 r° et v°. Les instruc-

Digitized by Google

A peine débarqués, l'évêque Georges et l'archiprêtre Clément se dirigèrent vers Qannoubin. Quant aux Pères Eliano et Raggio, ils passèrent une douzaine de jours à Tripoli et se rendirent ensuite auprès du patriarche. Aussitôt averti, celui-ci alla au devant d'eux, entouré du clergé et des fidèles et leur prodigua les marques de respect et les honneurs qui convenaient à leur dignité d'envoyés du pape (1). A l'exemple de ses prédécesseurs, ce vieillard très digne, qui gardait la robuste foi d'un moine, sans alliage ni compromis, menait, à l'ombre du cloître, une vie pauvre et simple et avait particulièrement à cœur de conserver, parmi les peuples d'Orient, cette physionomie spéciale que l'attachement au Saint-Siège avait donnée au chef de l'Église Maronite.

Les messagers de Rome apportaient des lettres de Grégoire XIII et du cardinal Caraffa, protecteur des Maronites. Ils les remirent au patriarche qui les reçut avec joie et facilita de tout son pouvoir l'accomplissement de leur tâche (2).

Les légats se mirent à étudier les traditions, les rites et les usages des Maronites. Eliano rechercha diligemment les manuscrits liturgiques et les autres livres ecclésiastiques. Il fit un auto-dafé des volumes qui lui parurent entachés d'erreurs dogmatiques, comme il l'avait fait, quelques années auparavant, à Rome même, pour les livres talmudiques (3). Et ainsi, plus d'un manus-

tions données, sur l'ordre du pape, par le cardinal Caraffa aux Pères Eliano et Raggio sont du 3 mars 1578. Elles sont conservées aux archives de la Compagnie de Jésus. Mais elles ont été publiées par le P. Rabbath, *op. c.*, I, pp. 140-144. Voir aussi la relation des Pères Eliano et Raggio et le P. Cheikho, *Les Maronites et la Compagnie de Jésus aux* XVI*e et* XVII*e s.*, dans *Al-Machriq*, 1914, pp. 447-448.

(1) Relation d'Eliano et de Raggio; le P. Cheikho, *l. c.*, pp. 448, 450-452. — Le patriarche gardait alors en permanence auprès de lui un archevêque et un évêque, dont l'un remplissait les fonctions de vicaire patriarcal au spirituel et l'autre s'occupait de l'administration temporelle du monastère. Celui-ci comprenait une trentaine de moines, qui assuraient le chant de l'office, et s'occupaient de travaux de culture. Mais les impôts étaient si lourds que presque toujours son état frisait la misère : « *Resta il detto patriarca quasi sempre in necessità* », dit une note des Pères Eliano et Raggio, ajoutée à la lettre du patriarche à Grégoire XIII, 25 février 1579, apud Anaïssi, *Collectio documen. Maronit*, p. 83 ; cf. aussi la relation d'Eliano-Raggio.

(2) Relation d'Eliano-Raggio; Cheikho, *l. c*, pp. 448, 450-452.

(3) Cheikho, *l. c.*, pp. 453-454; Relation d'Eliano-Raggio; Rabbath, *op. c.*, I, pp. 202 et 207.

Digitized by Google

crit précieux dut être jeté aux flammes. N'eût-il pas mieux fait, comme le fera, quelque seize ans plus tard, un autre envoyé pontifical, le P. Dandini (1), de déposer aux archives patriarcales ces vieux livres, témoins des siècles passés!

Puis, muni d'une lettre autographe du patriarche et accompagné de l'archevêque Serge (Sarkis), frère de ce dernier, et d'un prêtre maronite, Eliano parcourut le pays, visitant surtout les églises et les monastères (2). Il chercha à s'informer de tout, et consigna les résultats de son enquête dans trois carnets. L'un contenait les abus et les erreurs qu'il croyait rencontrer çà et là, dans les livres ou la pratique courante; l'autre, les doutes ou difficultés dont la solution devait être soumise au Souverain Pontife; le troisième, la réforme qu'il fallait imposer au clergé et aux fidèles (3).

Didacius ou Diego Sanchez d'Avilla, mieux connu sous le nom de Thomas de Jésus — il était carme déchaussé (1568-1626) — a publié les notes du P. Eliano dans son ouvrage : *De procuranda salute omnium gentium* (4).

(1) Dandini, *Missione apostolica al Patriarca, e Maroniti del Monte Libano*, Cesena, 1656, p. 105 ; Possevino, *op. c.*, t. II, p. 71.

(2) A cette époque, le patriarche avait, sous sa juridiction, une centaine de monastères. Cf. la lettre du patriarche au pape, 14 avril 1570, *apud* Anaïssi, *Collect. docum. Maronit.*, p. 54.

(3) Relation d'Eliano-Ragoio; Douaïhi, *Défense de la Nation Maronite* (*Vat. syr.* 395, fol. 143); lettre du patriarche au pape, 25 février 1579, dont une traduction latine est conservée aux Arch. Vat. (*Archiv. di Castel S. Angelo*, Arm. VII, caps. 3, n. 10) et publiée par Theiner, *op. c.*, t. III, pp. 114-115 et par Anaïssi, *Collect. document. Maronit*, pp. 77-80. Cf. aussi Cheikho, *l. c.*, pp. 455-456.

(4) Antverpiae 1613. On cite souvent cet ouvrage sous le titre : *De conversione gentium* ou *Thesaurus sapientiae divinae in gentium omnium salute procuranda*. Le *Theologiae cursus completus* de Migne, t. V, Parisiis, 1838, coll. 397-710, en reproduit une section intitulée : *De unione schismaticorum cum Ecclesia Catholica procuranda*. C'est à l'édition Migne que nous renvoyons. Les notes ou carnets du P. Eliano y occupent les coll. 679-698. Cf. Douaïhi, *Défense de la Nation Maronite* (*Vat. syr.* 396, fol. 3 v° et 5 v°) et Rabbath, *op. c.*, I, pp. 632-635. L'ouvrage de Thomas de Jésus était très lu, surtout par les missionnaires. A cette époque, on ne trouvait guère autre chose qui pût en tenir lieu. Toutefois, Eusèbe Renaudot lui reproche de nombreuses erreurs et le qualifie d'*exculiendus, si quis unquam, ex missionariorum manibus* (cité par le P. C. Karalevskij dans la *Revue apologétique*, Paris, 1er décembre 1922, p. 280, n. 2).

Digitized by Google

Il faut bien le dire, Eliano ne fut pas très heureux dans l'appréciation du résultat de ses recherches. Notamment, il ne sut pas distinguer entre les livres proprement maronites et ceux qui ne l'étaient point. Il s'ensuivit qu'il porta au compte des Maronites les erreurs des communautés chrétiennes voisines. « *Cum astu Jacobitarum*, dit son confrère en religion, le P. Antonio Possevino (1533-1611), homme de sens et de bon jugement, et qui s'était beaucoup occupé de la question des Églises Orientales, *apud quos non paucae sunt haereses, varii libri disseminati fuissent inter Maronitas, accidit ut qui eos repperit, dum ex Urbe missus est, putaret Maronitarum esse errores, qui revera sunt Jacobitarum* » (1).

Le P. Eliano était certes excusable. Mal au courant de cette littérature religieuse de l'Orient, il lui était difficile d'éviter pareils mécomptes. Mais les erreurs furent commises et elles eurent des conséquences. Un autre jésuite, chargé d'une mission ultérieure, analogue à celle d'Eliano, le P. Dandini, ne put que le constater quand on lui fit toucher du doigt les lourdes méprises de son prédécesseur. Il n'hésita point à déclarer que les Maronites « *erano stati calunniati et imputati falsissimamente* » (2).

(1) *Apparatus sacri*, II, pp. 70-71. — En 1596, le P. Dandini entendit dire au Liban, que, quelques années auparavant, les Jacobites y avaient apporté, comme livres, cinquante charges de mulet (cinquanta muli carichi de' suoi libri), *op. c.*, p. 90.

(2) *Op. c.*, p. 92. — Peut-être ne serait-il pas inutile de citer encore un autre passage du P. Dandini, qui éclaircit ce détail de l'histoire religieuse des Maronites : « *A tutte queste cose non lasciai d'opporre parte li libri, nelli quali si trovavano alcuni errori, e parte le Bolle pontificie, dove altri ne havevo io letto contrarj à questa verità, al che risposero essi, che quelli non erano veri, e legitimi loro libri, mà supposti dalla malvagità de' Giacobiti, e sparsi per la loro Natione, mà che nelli veri, e proprij si trovava diversamente, e che le Bolle de' Santissimi Sommi Pontefici erano state scritte in quella forma secondo la falsa informazione havuta, del che io restai tanto più facilmente appagato, e sodisfatto, quanto, che in fatti chiaramente scopersi essere così, poiche nelli libri, ch' erano tenuti suoi proprij havevo veduto, che tutti erano ripieni di verità cattoliche, quale distinzione, e scelta non essendo stata con tale diligenza usata da altri, non è maraviglia se ritornarono à Roma con informazione così diversa massime leggendo la testimonianza di tanti sommi Pontefici, della quale chi vorrà conoscere il vero, dovrà osservare, che tutte l'altre Bolle furono estratte da quella d'Innocenzo III anzi la apportarono con le stesse parole, e quella non parla de' soli Maroniti, mà delli Greci ancora, quali all'hora insieme con essi in Tripoli professarono solenne ubbidienza alla Chiesa Romana presente il cardinale di S. Marcello Legato*

Digitized by Google

Mais celui qui a passé au crible d'une critique plus serrée et plus précise l'œuvre du P. Eliano, c'est le patriarche Douaïhi. Défenseur averti et jaloux du patrimoine moral de l'Église Maronite, il se livra à de longues et patientes recherches. Il eut la bonne fortune de trouver à Nicosie (Chypre) une copie authentique des notes écrites par le P. Eliano. Cette copie avait été exécutée par un Chypriote, Gaspar El-Gharib (1), sur l'exemplaire que le P. Eliano lui-même avait remis entre ses mains (2).

Grâce à ces notes, le savant patriarche fut à même de retrouver la plupart des livres examinés par Eliano et de vérifier les assertions de ce dernier. Chacun de ces livres portait une note autographe du P. Eliano, qui rendait difficile toute méprise à ce sujet. Or, ces livres étaient loin d'être tous de provenance maronite (3). En outre, peu familiarisé avec les liturgies orientales, le légat du Saint-Siège ne put manier que d'une main malhabile les livres proprement maronites; il n'en comprit pas les nuances (4). Ainsi, par ex., il prétendit que les Maronites ne connaissaient point les deux sacrements de Confirmation et d'Extrême-Onction. « *Quis autem eundem Elianum*, dit Assémani, *crassae ignorantiae non arguat, dum in Epistola autographa,*

Apostolico in quelle parti d'Oriente, e così restarà facilmente capace, che questo è stato causa dell' essere stati imposti gli errori d'una Natione all'altra non pur dalli Pontefici Successori d'Innocenzo, quali per essere tanto lontani da quei paesi non n'hebbero alcun' altra cognizione, mà da quelli ancora, che pervenuti colà, con minore osservazione di quella, che era di bisogno in cosa di tanto momento, havevano letto le dette Bolle ». *Op. c.*, pp. 98-99.

(1) L'un des deux premiers élèves du Collège maronite de Rome, que le P. Eliano y avait emmené en 1579; Cheikho, *l. c.*, p. 755; Douaïhi, *Défense de la Nation Maronite* (*Vat. syr.* 396, fol. 3 v°).

(2) Douaïhi, *ibid.* (*Vat. syr.*, 396, fol. 3 v°).

(3) Nous avons rencontré l'un de ces livres, le Nomocanon de l'Église copte d'Ibn-Al-'Assal (1475), conservé à la Bibliothèque nationale de Paris, *ms. syr.* 225. (Voir la note que nous avons publiée dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1915-1917, pp. 104-106, sur le compilateur de ce nomocanon). Le *cod.* de la Nationale a pu être utilisé par les Maronites. En l'examinant de près, on voit que le scribe a essayé de l'accommoder aux usages de l'Église maronite. Mais cette adaptation ne saurait en faire un livre proprement maronite. M. A. Baumstark le considère, toutefois, comme tel, sans doute à cause de la note écrite par Eliano, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 342.

(4) Douaïhi, *Défense de la Nation Maronite* (*Vat. syr.* 396 fol. 3-5, et dans Rabbath, *op. c.*, I, pp. 632-635).

Digitized by Google

quae penes me exstat, ad Antonium Carafam cardinalem, die 4 iunii anni 1581 (1), *e monasterio canubinensi* (monastère de Qannoubin) *scripta, negat, sacramenta Confirmationis et Extremae Unctionis apud Maronitas, et apud reliquos Orientales unquam extitisse. Verba eius recito* : « *Si sono publicati i duoi* (sic) *sacramenti della Cresima et Estrema Untione, de' quali non vi era memoria in questa Nazione* (la nation maronite), *come anco in tutti i Cristiani Orientali* ». *Atqui ex antiquis syriacis, graecis, copticis, armenicis Ritualibus discere poterat, debueratque, utriusque sacramenti administrationem contineri, tam scilicet Confirmationis in Ritu Baptismi, quam Extremae Unctionis separatim in eo Ritu, quem Graeci .... vocant* etc... » (2). Et en effet, la Confirmation faisait, chez les Maronites, partie intégrante de l'initiation chrétienne et était administrée, suivant l'usage oriental, immédiatement après le baptême ; et l'Extrême-Onction était désignée, selon le Rituel syrien, sous la rubrique de *Tekso dqandilo* (Ordo lampadis). Le plus fort, c'est que l'un des livres examinés par Eliano contenait précisément la cérémonie dite de la lampe, le rite du sacrement des malades (3).

Au demeurant, une omission, ou même une erreur positive dans un manuscrit, ne saurait suffire à elle seule pour taxer d'hérésie une communauté ou une église qui en ferait usage. La faute devrait être rejetée sur le copiste, attribuée à une négligence de sa part, à son ignorance si l'on veut, ou imputée au modèle dont il aura fait une reproduction servile. En Occident, comme en Orient, les manuscrits étaient exécutés sans le contrôle de l'autorité et l'écrivain seul y engageait sa responsabilité (4). Et même, n'eût-il pas fallu être indulgent, si l'on avait

(1) A l'occasion de la seconde mission dont il sera question un peu plus loin.

(2) J. S. Assemani, *Bibliotheca Juris orientalis canonici et civilis*, lib. V, Romae, 1766, p. 536.

(3) Douaïhi, *Défense de la Nation Maronite* (*Vat. syr.* 396, fol. 4 v°-5, et apud Rabbath, *op. c.*, I, pp. 634-635).

(4) Il est certain que les copistes cherchaient parfois à accommoder à l'usage de leurs Églises respectives les livres ecclésiastiques d'autres communautés. Voir, par ex., trois copies du Nomocanon d'Ibn-Al'-Assal, adaptées aux besoins de l'Église maronite et dont l'une exécutée probablement au XIIIe s. (*Ms. Barberini de la Vaticane 41*), l'autre en 1475 (Bibl. nat. de Paris, *ms. syr.* 225), et la troisième en 1550 (Couvent de Koraïm au Liban). — Voir

Digitized by Google

rencontré quelques surprises imputables à l'ignorance, ou des erreurs matérielles de doctrine, chez un petit peuple, certes animé des sentiments les plus catholiques, mais éloigné du centre de la catholicité, bouleversé par des siècles de guerres, de vexations et d'oppressions (1)?

*
* *

Le P. Eliano, sa tournée finie, revint auprès du patriarche, à Qannoubin. Il proposa à ce dernier et aux évêques de signer un écrit par lequel ils déclareraient avoir accepté les articles signalés dans la lettre pontificale du 14 février 1577 (2). Ce sont les articles relatifs au Trisagion, à la confection du saint chrême, à l'administration de la confirmation par l'évêque et à l'abrogation de la coutume qui autorisait la communion des enfants avant l'âge de raison. Il y ajouta trois autres articles : ne pas différer le baptême au delà de huit jours (3) ; imposer aux clercs dans les ordres sacrés, y compris les sous-diacres (4), l'obligation

aussi le *Ms. Vat. arab.* 623. C'est un ouvrage d'un célèbre écrivain copte du XIII-XIVe s., Abou'l-Barakat, connu sous le nom d'Ibn-Kibr (ou plutôt Ibn-Kobr). Il rapporte, à la page 236, que des Jacobites avaient remanié et adapté à leur Église le commentaire des Evangiles, écrit par un prêtre Nestorien, Abou'l-Farag Ibn-El-Tayyeb.

(1) Les erreurs et les abus que le P. Eliano crut pouvoir relever ne lui cachèrent pas les racines profondes que possède dans l'Église maronite la foi catholique. « *Tutti*, écrivait-il dans sa Relation, *riconoscono per capo della chiesa cristiana il Pontefice Romano .... Universalmente tutti paiono bene affetionati verso la Santa Sede Apostolica ed al collegio de' Cardinali; e ne parlano con grande riverenza.* (*Apud* ANAÏSSI, *Collect. document. Maronit.*, p. 57). Et ailleurs : « *Questo monastero* (le monastère patriarcal de Qannoubin) *è ordinariamente molto visitato dalla natione de' Maroniti, e da ladini* (*latini*) *che habitano in quelli paesi per la devotione che tengono a detti popoli maroniti per l'obedienza che continuamente hanno dato alla S. Sede Apostolica* ». *Ibid.*, p. 83.

(2) Voir cette lettre dans l'append. du Synode du Mont-Liban, n. XI, pp. 366-369.

(3) Les vieux rituels avaient fixé un âge pour le baptême : 40 jours pour les garçons et 80 pour les filles, sauf le cas de danger de mort. (Synode du Mont-Liban, part. II, ch. 2, n. 7).

(4) Le sous-diaconat était et est encore un ordre mineur chez les Maronites comme dans d'autres Eglises orientales. (Synode du Mont-Liban, part. III, ch. 2, n. 3).

Digitized by Google

du bréviaire (1); interdire le divorce pour cause d'adultère (2) et ne permettre que la séparation de corps. Le patriarche signa cette déclaration avec un archevêque, un évêque et deux archiprêtres (3). On oublia, peut-être à dessein, d'y ajouter encore un autre point indiqué par le pape : celui de restreindre au quatrième degré l'empêchement de consanguinité et d'affinité : « *Noverit etiam discretio tua, clari juris esse gradus consanguinitatis vel affinitatis, quibus matrimonia contrahi prohibentur, quartum gradum non excedere* » (4).

Cette déclaration fut renouvelée, sans toutefois faire mention

(1) En Orient, la règle commune est de chanter les heures canoniales à l'église. La récitation obligatoire de l'office privé entra en vigueur chez les catholiques orientaux à une époque tardive. Et encore n'a-t-elle pas partout force de loi. Cf. P. Dib, *Etude sur la liturgie maronite*, pp. 142-146.

(2) Eliano suppose que le divorce était une pratique courante chez les Maronites. Il l'inscrit parmi les erreurs qu'il leur attribue : » *Repudium conceditur*, dit-il, *ob multas causas, etiam privatis propria auctoritate..... Repudiatis licet nubere cum aliis* ». (*Apud* Thom. de Jésus, *op. c.*, col. 697). Mais le P. Dandini ne partage pas l'avis de son confrère. Voici le résultat de l'enquête qu'il fit à ce sujet en 1596 : « *Un caso solamente due, ò tre volte accaduto, e fomentato dalla sola violenza, e tirannia Turchesca favorevole ad alcuni tristi e scelerati huomini, quali havendo licenziata la legitima donna, per essersi incapricciati d'altra, ne potendola conseguire con il consenso del Patriarca, se n'erano con denari ricorsi all'Emyr, et impetratala da quello, havevano poi con lettere dello stesso tenore fatto ritorno al Patriarca, quale per degno rispetto havesse dissimulato. Quest'è certo, che essendo occorso un caso simile mentre io mi trovavo in quel luogo non acconsenti mai il Patriarca, mà, non potendovi rimediare, dissimulò il fatto* ». *Op. c.*, p. 92.

(3) Une copie en est conservée aux archives de la Compagnie de Jésus. Le P. Cheikho l'a publiée dans *Al. Machriq*, 1914, pp. 456-457.

(4) L'empêchement de consanguinité et d'affinité était envisagé conformément aux principes de la discipline orientale. On en comptait les degrés, comme on le fait encore en Orient, suivant les règles du droit romain. En ligne collatérale, il ne dépassait point le septième. (Dandini, *op. c.*, p. 88). Il est vrai que, par sa lettre « Sub catholicae », adressée au cardinal Otto, légat du Saint-Siège à Chypre, Innocent IV aurait voulu introduire en Orient la réforme du concile de Latran (1215). Mais cette lettre pontificale, n'ayant pas été promulguée, n'eut jamais force de loi (Assémani, *Bibl. jur. or. can. et civ.*, lib. V, pp. 172 sq. Cf. aussi Zhishman, *Das Eherecht der orientalischen Kirche*, Wien, 1864, pp. 215, sq. ; Vering, *Lehrbuch des katholischen, orientalischen und protestantischen Kirchenrechts*, Freiburg im Breisgau, 1893, pp. 894 sq.

Digitized by Google

des deux derniers articles, dans des lettres adressées par le patriarche et les évêques au Souverain Pontife et au cardinal Caraffa (1) et dans une sorte de manifeste signé par six archevêques, un évêque, douze archiprêtres et un certain nombre de prêtres (mars 1579) (2).

Pour mettre le sceau à son œuvre de réforme et régler certaines difficultés qu'avait le patriarche avec quatre évêques et des moines (3), Eliano suggéra au patriarche l'idée de réunir un concile national. Celui-ci y adhéra et l'indiction en fut déterminée pour Pâques 1578 (4).

Thomas de Jésus en a publié le projet : *Constitutiones aliquot dandae in synodo provinciali reverendissimi patriarchae Maronitarum* (5). C'est un projet dressé par le P. Eliano (6), sans nul doute le contenu d'un de ses carnets de notes (7).

Mais, pour des raisons étrangères à la mission pontificale, le concile ne put avoir lieu. L'on redoutait les mesures arbitraires et vexatoires du gouvernement turc. On craignait, en effet, que le Pacha de Tripoli n'eût vent d'une réunion tenue en présence de mandataires pontificaux (8). Les Turcs se méfiaient de l'Occident en général, et de ce qui venait de Rome en particulier. S. Pie V n'avait-il pas signé, au consistoire du 25 mai 1571, un traité d'alliance contre eux avec Venise, l'Espagne et d'autres puissances ? Ne s'était-il pas engagé, dans ce traité, à faire solliciter, chaque année, l'adhésion de l'empereur et du roi de

(1) Lettre du patriarche à Grégoire XIII (2 juillet 1578) ; lettre signée par quatre archevêques et un évêque au même Pontife (2 juillet 1578) ; lettre du patriarche au cardinal Caraffa, même date ; lettre signée par les mêmes archevêques et évêque au cardinal Caraffa, même date (*Apud* Anaïssi, *Collect.*, *document. Maronit.*, pp. 66-77).

(2) *Cf.* Anaïssi, *ibid.*, pp. 87-89.

(3) Il s'agit d'évêques sacrés sans le gré du patriarche. (Cf. une lettre de l'épiscopat, du clergé et des notables maronites au pape, 15 août 1604, dans *Vat. lat.* 7258, fol. 215 v° — 219 v° ; Douaïhi, *Annales, Vat. arab.* 683, fol. 90).

(4) Relation d'Eliano-Raggio ; Cheikho, *ibid.*, 1914, p. 457.

(5) *Op. cit.*, coll. 690-694.

(6) Cheikho, *Ibid.*, 1914, p. 457.

(7) Comparer fol. 3 et fol 126 v° — 127 du *ms. Vat. syr.* 396 (*Défense de la Nation maronite* de Douaïhi). Comparer aussi ces mêmes passages, le fol. 143 du *ms. Vat. syr.* 395 et les titres des textes publiés par Thomas de Jésus, *op. cit.*, coll. 679, 690 et 694.

(8) Relation d'Eliano-Raggio.

Digitized by Google

France ? Bien plus, aussitôt monté sur le trône, Grégoire XIII s'était montré fidèle à l'engagement de son prédécesseur (1). Dans ces conditions et avec de tels maîtres, il y avait tout lieu d'appréhender la pire des persécutions (2).

D'autre part, Eliano et Raggio avaient reçu, vers la fin de novembre 1578, du P. Everard Mercurian, général des Jésuites, une lettre leur enjoignant de reprendre le chemin de Rome (3). Mais ce qui contribua encore davantage à faire précipiter leur départ, ce fut l'apparition de la peste en Egypte et de ses signes précurseurs en Syrie. Ils s'embarquèrent à Tripoli le 22 mars 1579 (4).

Avant de partir, le P. Eliano remit au patriarche, avec une traduction arabe du rit de la consécration des saintes huiles, faite sur le Pontifical romain, une cédule qui contenait en résumé les décisions prises d'un commun accord (5). De son côté, le patriarche confia aux légats des lettres pour le pape et le cardinal Caraffa, datées du monastère de Qannoubin, le 23 février 1579. Il y exprimait le désir de les voir revenir plus tard pour achever l'œuvre commencée et donner suite au projet de la convocation d'un concile national ; il demandait, en même temps, au Souverain Pontife de confirmer son élection au siège d'Antioche et de lui envoyer le pallium pontifical (6).

C'est donc à tort que Thomas de Jésus et l'auteur des soi-disant réponses de Grégoire XIII supposent que le concile projeté

(1) V. Martin, *Le gallicanisme et la réforme catholique*, Paris, 1919, p. 109. Cf. aussi une lettre du patriarche maronite à Grégoire XIII, datée du monastère de Qannoubin, le 14 avril 1577, *apud* Anaïssi, *Collect. document. Maronit.*, pp. 52-55.

(2) Dans une lettre du 25 février 1579 à Grégoire XIII, le patriarche maronite fait allusion à de semblables persécutions, *apud* Anaïssi, *Collect. docum. Maronit.*, p. 79.

(3) Cheikho, *ibid.*, 1914, p. 457.

(4) Relation d'Eliano-Raggio ; lettres du patriarche au pape et au cardinal Caraffa, *apud* Anaïssi, *ibid.*, pp. 80-87, et au Général des Jésuites dans *Al-Machriq*, 1920, p. 682. Cf. aussi Douaïhi, *Défense de la Nation Maronite*, *Vat. syr.* 395 fol. 143.

(5) Cheikho, *ibid.*, 1914, pp. 457 et 755 ; Relation d'Eliano-Raggio.

(6) Voir ces lettres dans Anaïssi, *l. c.*, pp. 77-87. — Le patriarche avait déjà demandé le pallium en 1578, Anaïssi, *l. c.*, p. 66. Cf. aussi Cheikho, *ibid.*, 1914, pp. 755-756.

Digitized by Google

pour Pâques 1578 fut effectivement célébré à cette date (1).

L'assertion de ces deux personnages induisit en erreur les Pères du Synode du Mont-Liban, en 1736, qui citent, comme texte conciliaire, un passage du projet élaboré (2) : *Haec igitur synodica decreta suscipientes*, dit le synode de 1736, *renovamus, quod olim a nostris etiam Patriarchis hac de re statutum fuit in haec verba : Sacerdotes uxoribus carentes, nisi urgentissima necessitate requirente, feminis mixtim cohabitare non sinantur. Religionem vero professi mulieribus, nequidem matri, cognatis, sororibusque, cohabitare non permittantur* ». Et le synode donne en note la référence suivante : « *Constitutiones in synodo Patriarchae Maronitarum ann. 1578 apud Thomam a Iesu lib. de conversione gentium* (3) ». Or, le texte attribué par le synode du Mont-Liban au soi-disant synode de 1578 figure littéralement dans le projet en question : *Constitutiones aliquot dandae in synodo provinciali reverendissimi Patriarchae Maronitarum* (4).

Le patriarche Douaïhi était bien informé lorsqu'il écrivait qu'il n'y eut point de concile en 1578 (5); et le P. Rabbath n'a pas raison de taxer d'« *erreur évidente* » cette assertion de Douaïhi (6). Du reste, le P. Rabbath semble avoir ignoré le projet du concile qui devait se réunir en 1578. Il le confond, en effet, avec le synode de 1580 (7).

*
* *

Les Pères Eliano et Raggio arrivèrent à Rome le 8 juin 1579 (8)

(1) Comparer dans Thomas de Jésus, *ibid.*, ch. V, art. V, § II et art. VII, coll. 682, 706 et 683. Voir plus loin les réponses attribuées à Grégoire XIII.

(2) Il s'agit du projet dressé par le P. Eliano et publié par le même Thomas de Jésus, *ibid.*, coll. 690-694.

(3) Pars IV, c. II, n. 16, p. 296 ; *Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum. Collect. Lacensis*, II, Friburgi Brisgoviae, 1876, col. 367.

(4) Thomas de Jésus, *l. c.*, coll. 693-694, XXVIII.

(5) *Défense de la Nation Maronite*, *Vat. syr.* 396 fol. 126 v° 127.

(6) *Documents inédits*, I. p, 630, n. 3. Cette note se rapporte à la p, 638 qui reproduit le passage de Douaïhi en question.

(7) *Ibid.*

(8) Ils étaient accompagnés des deux premiers élèves du futur collège maronite qui y sera fondé par la Constit. *Humana sic ferunt* (27 juin 1584) de Grégoire XIII, cf. *Bullarium Romanum*, t. VIII, Neapoli, 1883, pp. 475-480 ;

Digitized by Google

et présentèrent au Pape un rapport détaillé de leur mission (1). C'est sans doute à ce moment qu'Eliano soumit à l'autorité pontificale, au nom du patriarche, la série des questions touchant la foi et la liturgie, dont Thomas de Jésus a publié le texte : *Interrogationes aliquot factae suae Sanctitati a reverendissimo patriarcha Maronitarum super fide et ritibus catholicis... Propositiones aliquot excerptae tum e quibusdam libris Maronitarum, dum expurgarentur a legatis apostolicis, tum ex communi consensu et quadam traditione recepta, quae videlicet haereses sunt manifestae, vel erroneae, vel superstitiosae...* (2).

Thomas de Jésus fait même suivre les *Interrogationes* de la réponse pontificale.

En réalité, les réponses offrent toute l'apparence d'une pure fantaisie : elles sont informes, et ne portent ni date ni signature. Les Pères Jésuites de Maria Laach, auteurs de la *Collectio Lacensis* voient en elles une simple élucubration de quelque curial : « *Non videntur ab ipso Gregorio XIII datae, sed solummodo foetus esse privati cuiusdam hominis, qui fortasse ut theologus vel consultor hanc adumbrationem fecit* (3) ».

Quant aux questions elles-mêmes, soi-disant du patriarche, il n'est pas douteux qu'Eliano ne les ait purement imaginées. C'est d'ailleurs le jugement des compilateurs de la *Collectio Lacensis* dont les continuateurs de Mansi reproduisent l'argumentation nourrie et serrée : « Assemanus, qui maxima diligentia litteras Apostolicas ad Maronitas de fide et disciplina datas in supplemento Synodi [Montis Libani] collegit, genuinas illas litteras Gregorii XIII ibi edidit, dum *interrogationes* cum *responsionibus, constitutiones dandas*, sed nunquam datas in Synodo, et syllabum *haeresum manifestarum* falso Maronitis adscriptarum omittit ; quae omnia, sicut in eodem loco libri P. Thomae a Jesu inveniuntur, ita etiam ex eodem fonte manasse videntur (4) ».

Relation d'Eliano-Raggio : une lettre du cardinal Caraffa au pape, 23 juin 1579 (Arch. Vat. AA. arm. I-XVIII, n. 1766, fol. 5). C'est le deuxième collège oriental établi à Rome. Grégoire XIII y avait fondé, en 1577, le collège grec. (Constit. *In apostolicae sedis specula*, 13 janv. 1577).

(1) Cheikho, *ibid.*, 1914, pp, 758-763.

(2) *Op. c.*, coll. 679 sq. et 694 sq.

(3) *Collectio Lacensis*, t. II, col. 610.

(4) *Cellectio Lacensis*, II, col, 610 ; Mansi, *Concil.*, t. 38, col, 237, n. 2.

Digitized by Google

La vérité nous paraît être celle-ci. Eliano avait fait signer, par l'épiscopat maronite, un papier qu'il ne devait remplir que plus tard, et où il s'était engagé à ne rien écrire qui fût préjudiciable à la cause des signataires. Il est avéré qu'il ne tint pas sa parole, et c'est ce blanc-seing qui dut lui servir pour présenter, au nom du patriarche, les fameuses *interrogationes* et *propositiones* extraites de ses carnets de notes. « *Les envoyés du Pape au Mont Liban*, dit Richard Simon, *après quelques conférences, leur* (aux Maronites) *demandèrent un blanc signé, avec promesse de ne le remplir que de choses vrayes et utiles à la Nation. Cependant ils le remplirent d'erreurs, et le présentèrent au pape à leur retour* (1) ». Le fait ne peut être contesté. La preuve en est fournie par le P. Dandini, l'autre jésuite, qui, en 1596, visita les Maronites, au nom de Clément VIII, comme nous le verrons plus loin. Dandini tient la chose du patriarche Serge Risi, celui-là même qui avait négocié avec Eliano et Raggio (2) et qui avait été élu, en présence du P. Eliano, pour succéder à son frère, le patriarche Michel Risi. Le patriarche, dit Dandini, « *con molto gravi, e risentite parole si dolse d'un altro Sinodo, che disse essere stato à gli anni passati fatto da altri colà comparsi* (3), *nel quale essendo stata*

(1) *Remarques* sur le *Voyage du Mont Liban...*, *du R. P. Jérôme Dandini*, *op. cit.*, pp. 230-231.

(2) Cf. la lettre du patriarche au pape, 25 février 1579, *apud* Anaïssi, *Collect. document. Maronit.*, p. 79.

(3) Il s'agit, sans doute, d'une assemblée qui ne put tenir ses sessions synodales. Pour s'en convaincre, il suffirait de rapprocher ce passage d'une nouvelle protestation faite par le même patriarche, touchant le même objet, au synode tenu, en 1596, en présence du P. Dandini. « *Volendo io*, dit Dandini, *principiare da quello, che s'appartiene alla Credenza divina, et alla conformità con la Cattolica, et Apostolica Chiesa Romana, fui interrotto dal patriarca, perche si dolse con molto gravi, et acerbe parole del Sinodo, ch'era stato à gli anni passati portato à Roma, costantemente affermando, che ne da esso, ne dal fratello suo antecessore era stato ne fatto, ne men approvato* ». *Op. c.*, p. 94. Il ne peut être question que du synode qui devait avoir lieu à Pâques 1578, et du projet qui en avait été élaboré par Eliano. Les évêques auraient pu être réunis, à cette époque, autour du patriarche et du légat sans juger à propos d'aller plus loin et d'entamer les négociations proprement conciliaires ; et cela d'autant plus qu'ils comptaient sur le retour du P. Eliano. (Lettres du patriarche, *apud* Anaïssi, *Collect. document. Maronit.*, p. 77 sq.). D'ailleurs, l'auteur des soi-disant réponses de Grégoire XIII prend pour un texte proprement synodal celui du projet en question : *constitutiones aliquot dandae in synodo provinciali reverendissimi patriarchae Maronita-*

Digitized by Google

ad esso, et alli Vescovi porta[ta] carta bianca, furono tutti pregati à sottoscriversi, assicurati, che non vi sarebbe scritto sopra cosa alcuna, che non fosse di bene, et utile alla Natione, et essendosi fidati essi havevano prontamente sottoscritto li proprj nomi, mà poscia di là partitisi, et à Tripoli ritornati v'havevano scritto molt' errori, e gravissime heresìe, e senza parlare più con alcuno di loro, ne lasciarne copia, li havevano (*ritornati à Roma*) *infamati appresso il Papa, e Cardinali di cose non mai tenute, ne pur pensate da essi... Mi parve questo, che udij*, continue le P. Dandini, *cosa non solo molto mal fatta, mà grandemente difficile à credersi, tuttavolta venendo con tanta certezza, e con tanto gran sdegno raccontata da persona così qualificata, e grave, e da tutti li circostanti affermata, non osai oppormi con la negativa* (1) ».

Benoît XIV, il est vrai, cite comme authentiques les soi-disant réponses de Grégoire XIII aux prétendues questions du patriarche maronite (2). Si grande que soit l'autorité de Benoît XIV, il serait difficile de le suivre sur ce point. Il ne s'est pas reporté aux archives pontificales ; il suppose que ces réponses sont authentiques, sur la foi de Thomas de Jésus; il est tributaire de ce dernier. Voici, d'ailleurs, les propres paroles du pontife : « *Memoriae proditum est, patriarcham Maronitarum plura proposuisse dubia prædecessori nostro Gregorio XIII, ut supremo illius et Apostolicae Sedis iudicio definirentur. Legitur § 6 hoc potissimum : « Creamus, inquit patriarcha, pueros quinque vel sex annorum subdiaconos, sine obligatione legendi horas canonicas ». En Apostolica definitio relata in saepe memorato opere P. Thomae a Jesu : « Tenentur etiam omnes ordinati ad horas canonicas, saltem illi nationi consuetas, et a viris doctis recognitas, non solum benefi-*

rum. Voici ses propres paroles : « *ad sextum : Servetur quod in ipsorum* (*Maronitarum*) *synodo, 12 Constitutione decernitur, et quod necessitas jubet*. C'est la solution de la sixième question du § III : *Timore infidelium non asservatur sacramentum Eucharistiae, neque ubi pro infirmis conservatur, lampas ulla accensa præpenditur*. Or, la 12 *Constit*. à laquelle renvoie l'auteur des réponses fait partie des *Constitutiones dandae*. Cf. THOMAS DE JÉSUS, *op. c.*, coll. 682, 683 et 692.

(1) *Op. c.*, pp. 57-58.

(2) Constit. *Eo quamvis tempore*, 4 mai 1745, § 34 et 45, dans DE MARTINIS, *Jus pontificium de Prop. Fide*, vol. III, Romae, 1890, pp. 227-229.

Digitized by Google

ciati, sed etiam qui sunt in sacris, sine beneficio ». Qua de re, si disciplina Ecclesiae orientalis, etc... (1) ».

Peut-être ne serait-il pas sans intérêt de produire quelques spécimens de ces *interrogationes. responsiones* et *propositiones* :

De Baptismo .... Nos benedicimus et consecramus aquam, quoties volumus baptizare; non autem consecramus in Sabbato sancto, secundum ritum Ecclesiae Romanae.....

Responsio... Laudabile est benedici fontem Baptismi in Sabbato sancto, idque paulatim in Ecclesiam Maronitarum esset introducendum.....

De Chrismate .... Chrismate sancto pueros ungemus circa annum, aetatis eorumdem octavum; scire etiam aveo, quid statuendum sit circa nostrates, antiquo nostro ritu Chrismate inunctos, idque a sacerdote et tempore Baptismi.

Responsio .... Concilium Aurelianense (relatum de Consecr. dist. 5, can. *ut jejuni*), sancire videtur, ne ante usum rationis pueri chrismentur ... Nec immerito : hac enim de causa, dum quis confirmatur, alapa caeditur, ut admoneatur quemadmodum juxta verbum evangelicum ante reges et praesides flagella pro fide aequanimiter ferre debeat, et mortem; pueri autem ante usum rationis tam ad pugnam quam ad hujusmodi caeremonias inepti sunt ..... Sacramentum a presbytero collatum irritum est.... Tametsi, ut Florentinum concilium in unione Armenorum docet, possit presbyter ex papae dispositione confirmare, quod Ecclesiae Calaritanae concessit D. Greg...., quam dispensationem apostolicam, quia Hierosolymitanae Ecclesiae collatam esse non legimus, idcirco si qui a presbyteris chrismati vellent iterum ab episcopo chrismari, possent chrismari; cum caeteris vero, qui sine scandalo ejus rei nequeunt admoneri, dissimulandum est, cum non sit sacramentum necessarium saluti.

De Eucharistia ... Nos Missam celebramus in solo azymo, laici vero nostri sub utraque specie communicant ....

Responsio ... Si volunt in azymis consecrare, non videntur prohibendi; laici vero a communione sub utraque specie pedetentim arcendi sunt .....

De Ordine ... In nostro pontificali conferuntur ordines sine forma per modum precationis, dicendo : ut eligas hunc in diaconum, presbyterum. Et si quid in hoc sit dubii, nobis insinuare dignemini, quanquam in posterum, secundum pontificale Romanum, quod modo de novo a legatis sanctitatis vestrae in linguam nostram vulgarem est traductum, illos conferemus ...

(1) *L. c.*, § 45.

Digitized by Google

Responsio... Posthac juxta Pontificalis Romani ritus habeantur ordinationes. Quae vero antehac praeter illud factae sunt, quales fuerint, judicari certo non potest, nisi huc mittant illi suum Pontificale, ut ejus ritibus et caeremoniis perspectis facilius de re tota statuatur....»

Voici maintenant quelques-unes des propositions recueillies, ou plutôt rédigées par le P. Eliano :

« Anima rationalis ex divina substantia creatur. Animae ab initio omnes simul creatae fuerunt. Quaedam brutorum perfectae species non fuerunt ab initio creatae, maxime vero canis et felis, quorum hanc ex sternutatione Leopardi, illum vero a diabolo productum affirmant..... Non datur particulare judicium... Nemini nisi sacerdoti vel diacono licet baptizare, etiamsi urgeat extrema necessitas .... Non extat hoc sacramentum (confirmationis) apud Maronitas, quod sentiant tantum semel inungendum esse christianum chrismate, scilicet dum baptizatur. In oleo sancto chrismatis est persona Spiritus Sancti, sicut persona Christi in Eucharistia. Hoc sacramentum etiam a sacerdotibus confertur ..... Panis fermentatus tantum consecrandus debet necessario esse recens, et illo die coctus; quod si hujusmodi non adsit, omittatur sacramentum ... Laici communicant sub utraque specie .... Oleum infirmorum a sacerdote singulari quodam modo conficitur .... Matrimonium potest dissolvi a patre sponsi, si eam duxerit quae patri non probetur : hoc idem potest pater sponsae ... Pater sponsae potest propria auctoritate eam alteri viro tradere, nisi ejus sponsus, sive vir absens, intra certum temporis spatium appareat. Patri et filio non licet in uxorem ducere matrem et filiam, et e contra, nec licet duobus fratribus contrahere cum duabus sororibus .... Repudium conceditur ob multas causas etc .... (1).

Comment expliquer, de la part du P. Eliano, une conduite si déconcertante? Ses intentions furent sans doute pures. Le patriarche Douaïhi croit que son but fut de décider Grégoire XIII, par le tableau de la grande pitié de l'Église Maronite, à la fondation d'un collège à Rome, qui donnerait au clergé de ce pays des hommes capables de le maintenir dans l'orthodoxie (1). Quoiqu'il en soit, le patriarche ignora tout de ce qu'il était censé demander ou porter à la connaissance du Souverain Pontife, et la démarche

(1) *Apud Th. de Jésus, op. c.*, coll. 679 sq.
(2) *Défense de la Nation Maronite, Vat. syr.* 396, fol. 5 v°.

Digitized by Google

du délégué pontifical ne fut connue au Liban que plusieurs années après (1).

*
* *

En 1580, Grégoire XIII députa de nouveau en Orient le P. Eliano. Cette fois, les instructions qu'il reçut élargirent le cadre de la visite apostolique. En 1578, il est vrai, le pape lui avait recommandé de ne point négliger les autres chrétientés orientales; mais il visait surtout les Maronites; le reste n'était qu'accessoire. En 1580, aux instructions du cardinal Caraffa, concernant les Maronites (2), s'en ajoutèrent d'autres, données, au nom de Grégoire XIII, par Giulio Santorio, dit le cardinal de Santa Severina, qui avaient trait aux Arméniens, aux Jacobites, aux Chaldéens et aux Coptes (3).

Au P. Eliano fut adjoint le P. Jean-Baptiste Bruno, jésuite. Le pape leur fit remettre des lettres particulières pour le patriarche maronite et son frère, l'archevêque Serge, et leur confia le pallium dont ce dernier était chargé d'investir le patriarche (4).

Les légats s'embarquèrent à Venise, vers le milieu du mois de mai. Pendant la traversée, ils préparèrent les actes du concile qu'ils avaient mission de faire convoquer (5). Ils visi-

(1) *Douaïhi, ibid.*, *Vat. syr.* 395, fol. 146 v° 147,

(2) Elles sont du 7 mai 1580. Le P. Rabbath les a publiées avec celles du Général des Jésuites, *op. c.*, I. pp. 145-151.

(3) Ces instructions sont datées du 10 mai 1580. Elles sont conservées aux archives de la Compagnie de Jésus. Le P. Cheikho les donne en substance dans *Al-Machriq*, 1920, pp. 68-69.

(4) Anaissi, *Bullarium Maronit.*, pp. 75, 79; Theiner, *op. c.*, III, p. 233; Cheikho, *ibid.*, 1920, pp. 302 et 305.

(5) *Apud* Rabbath, l. c., p. 148; Cheikho, l. c., 1920, p. 303. — Dans les instructions du card. Caraffa, on lit cette recommandation : « *Le ricordiamo che voglino vivere e trattare con tutta quella cautela che sarà possibile per conservazione delle persone loro, senza mettersi ad alcuno evidente pericolo. E per fuggire più facilmente li pericoli degl' Infedeli e altri, si sforzeranno di tenere quanto più si potrà occulta la missione, non communicandola se non a chi bisogna, e non s'intrometteranno a trattar con Infedeli; e tra questi ed altri potranno spendere il nome di capellani di mercanti Venetiani, e si procurerà che ne habbino Patente della Signoria di Venetia* ». *Apud* Rabbath, *l. c.*, p. 150.

Digitized by Google

tèrent à Chypre la colonie maronite (1) et arrivèrent à Tripoli le 29 juin.

Eliano dépêcha de là un messager à Qannoubin. Aussitôt averti de leur arrivée, le patriarche fit partir à leur rencontre l'évêque Georges El-Baslouquitî, accompagné d'un moine, pour leur souhaiter la bienvenue. Sur le territoire maronite, tout le long du chemin qu'ils parcoururent pour arriver au vieux monastère patriarcal, ils furent l'objet de ces réceptions fastueuses en usage au Liban. Dans ses « *Litterae annuae* », Eliano décrit l'accueil empressé qu'il reçut partout, de Tripoli à Qannoubin (2). Tout le peuple se portait à leur rencontre, chantant, frappant sur des tambours, jouant de la flûte; les femmes associaient à ce concert leurs *zalaghit* (cris de joie), et les acclamations ne cessaient pas.

Les légats arrivèrent à Qannoubin le 9 juillet. Après une réception solennelle, tout empreinte d'allégresse et de cordialité, les travaux commencèrent (3). Le 21, le clergé et les notables de la nation s'assemblèrent. Les délégués leur notifièrent officiellement les ordres du Souverain Pontife et exposèrent à leurs yeux les cadeaux envoyés par Grégoire XIII et le cardinal Caraffa : ornements d'église, calices, fers à hosties, etc. (4). Il convient d'y ajouter une quantité de baume pour la confection du saint chrême (5), un grand nombre de chapelets (6) et de livres impri-

(1) Le nombre des Maronites y était alors réduit à environ 1500 ainsi que l'écrivaient Eliano et Bruno (*Al-Machriq*, 1920, p. 69). Il avait déjà considérablement décru à la suite de la prise de l'île par les Turcs.

(2) Cité par Cheikho, *ibid.* 1920, p. 301.

(3) Douaïhi, *Annales*, *Vat. arab.* 683, fol. 91.

(4) C'était, du reste, conforme aux instructions du cardinal Caraffa, qui recommandaient aux légats de faire connaître l'origine de ces générosités : « *acciò si sappia, che S. S. è stata autore di questo bene, e venga a guadagnarsi gli animi di tutti* ». *Apud* Rabbath, *l. c.* p. 149.

(5) Dans la confection du saint chrême, les Maronites suivaient l'usage de l'Église orientale et mêlaient à l'huile, en outre du baume, quantité d'autres espèces d'aromates dont on peut lire la nomenclature dans une lettre du patriarche à Léon X, 8 mars 1514; Labbe, *l. c.*, coll. 348-352.

(6) Le chapelet était un objet nouveau pour les Maronites du Liban. Le cardinal Caraffa recommanda aux légats d'introduire, d'abord dans les monastères, la dévotion du rosaire, et de fonder ensuite des confréries dans diverses localités. *Apud* Rabbath, *l. c.*, p. 149.

Digitized by Google

més en arabe, parmi lesquels figuraient les canons du concile de Trente et les prières de la messe latine (1).

Le P. Eliano proposa ensuite au patriarche et aux évêques la convocation régulière du concile et leur communiqua le texte qu'il avait préparé. La discussion fut brève et le projet adopté à l'unanimité. On choisit le jour de l'Assomption, fête patronale de Qannoubin, pour tenir les sessions publiques.

Le 15 août, le patriarche chanta la messe en présence des légats, des évêques, des notables et d'une foule d'ecclésiastiques et de fidèles. La messe terminée, le P. Eliano récita les prières du Saint-Esprit et prononça l'allocution inaugurale. Après quoi, tous, patriarche, évêques, prêtres, fidèles reprirent, phrase à phrase, la profession de foi lue par lui devant l'autel, et jurèrent sur l'Évangile de rester à jamais attachés à la doctrine catholique. La cérémonie de l'imposition du pallium eut lieu ensuite. L'archevêque Serge le plaça, au nom du Pape, sur les épaules du patriarche. Alors, la foule, débordant d'enthousiasme, fit retentir ses acclamations : « *Gloire à Dieu! Kyrie eleison! Honneur et gloire au pape Grégoire! Kyrie eleison! Reconnaissance au cardinal Caraffa, protecteur de notre nation! Kyrie eleison!..* (2) ».

Les sessions synodales durèrent trois jours (15-17 août). Eliano lisait, un à un, les chapitres du texte préparé ; les souscriptions suivaient avec l'apposition des sceaux sur le texte arabe (3). L'on

(1) Cheikho, *ibid.*, 1920, pp. 66-67 et 301-303 ; cf. aussi Douaïhi, *Annales*, *Vat. arab.* 683, fol. 91.

(2) Cheikho, *ibid*, 1920, pp. 304-306. — Le P. J. Goudard, S. J., qui a pu voir les lettres du P. Eliano, décrit la clôture de cette journée du 15 août 1580 en ces termes : « *Le soir du 15 août, les moines du haut du couvent comptaient déjà 2 à 3000 pèlerins.... Le patriarche et Eliano montèrent sur une terrasse. La nuit descendait avec une douceur infinie; alors les cloches du couvent sonnèrent. Les paysans firent des feux de branches ; les gorges s'embrasèrent de mille lueurs dans les ténèbres; des acclamations partaient de tous côtés, croisées du bruit de quelques fusils à pierre, du hennissement des chevaux et de zalaghits stridents : tout cela, palpitant autour du couvent, lui faisait une couronne d'une sauvage beauté* ». *La Sainte Vierge au Liban*. Paris, [1908]. pp. 323-324 ; 305 n. 2 et 325.

(3) Cheikho, *l. c.*, 1920, p. 306. — On lit à la fin du dernier chapitre du texte latin : « *Cum perlecti fuissent canones omnes et recepti, cuncti qui aderant, aderat autem frequens Maronitarum clerus, his apud ipsos consuetis verbis acclamarunt : B^mo Gregorio Papae et Domino nostro, Kyrie eleison... Post hoc mandatum fuit a Sedis Apostolicae Nunciis Michaeli Patriarchae Maronita-*

Digitized by Google

voit figurer, à la fin du texte conciliaire, les signatures du patriarche, des deux légats, de trois archevêques et de trois évêques.

Les légats profitèrent de cette réunion pour ramener à l'obéissance les évêques ordonnés sans le gré du patriarche. Celui-ci leur pardonna et leva la suspense dont ils avaient été frappés. Mais il ne leur permit point l'exercice du pouvoir épiscopal ni des actes pontificaux (1).

Les travaux du concile n'épuisèrent ni même ne ralentirent l'activité du P. Eliano. D'accord avec son collègue, le P. Bruno, il soumit au patriarche et à son frère, l'archevêque Serge, l'idée de parcourir le pays et d'y promulguer les décisions conciliaires. Il avait particulièrement à cœur que l'influence de la nouvelle réforme pénétrât le clergé et le peuple. Le patriarche et l'archevêque donnèrent à cette idée pleine approbation. Mais ils avertirent les légats des dangers qu'ils pourraient courir de la part des hérétiques et des sentinelles répandues dans le pays. Aussi le patriarche conseilla-t-il à Eliano, qui savait l'arabe, de revêtir un costume de prêtre maronite, et de partir sans son collègue pour ne pas attirer les soupçons des agents du gouvernement turc. Il lui remit un mandement où étaient brièvement formulées les conclusions du synode, et Eliano en fit exécuter deux cents copies (2). Il commença sa visite, accompagné d'abord du patriarche, puis d'un vicaire patriarcal, dans les villages de la région de Qannoubin. Il poussa ensuite vers les agglomérations plus éloignées. Il consacra à cette tournée une année entière, s'enquérant de tout, revisant les livres ecclésiastiques, en brûlant un grand nombre, instruisant le clergé et le peuple, ouvrant des écoles pour les enfants. De plus, il prépara et envoya à Rome quatre jeunes gens qui devaient faire partie du futur collège maronite (3).

A peine Eliano avait-il achevé sa visite que le patriarche tomba

rum et omnibus Patribus congregatis, ut subscriberent manu propria decretis synodi, qui omnes deinde subscripserunt ». *Apud* Rabbath, *op. c.*, I, p. 168.

(1) Cheikho, *ibid.*, 1920, pp. 308-309.

(2) Il en existe un exemplaire aux archives de la Compagnie de Jésus. Le P. Cheikho en a publié le texte, *ibid.*, 1920, p. 675-678.

(3) Le récit de ses voyages se trouve dans les lettres qu'il écrivait au cardinal Caraffa et au général des Jésuites. Le P. Cheikho en a donné le résumé dans *Al-Machriq*, 1920, pp. 675-680; voir aussi 1921, pp. 143-144.

Digitized by Google

gravement malade. Le légat fut mandé auprès de lui; en présence des évêques, des prêtres et des notables, il lui administra l'Extrême-Onction. Le 21 septembre 1581, l'auguste malade rendit le dernier soupir (1).

L'élection du patriarche se faisait alors par l'assemblée de l'épiscopat, du clergé et du peuple (2). La réunion électorale eut lieu le 28 septembre, en présence des légats pontificaux. On désigna, pour succéder au patriarche défunt, son frère, l'archevêque Serge Risi. Il fut intronisé séance tenante et reçut la révérence d'usage. Le lendemain, le nouvel élu célébra en grande pompe la messe pontificale; et, avant la communion, à genoux devant l'autel, il lut à haute voix la profession de foi catholique (3). L'acte de son élection, conservé aux archives de la Compagnie de Jésus, et publié par le P. Cheikho dans la revue arabe *Al-Machriq* (4), porte en première ligne les signatures des Pères Eliano et Bruno, puis celles des évêques et des autres membres de l'assemblée. L'on pria les légats de faire part de cette élection au Souverain Pontife et de lui en demander la confirmation (5). Le P. Bruno fut choisi pour cette mission. Il quitta la Syrie le 7 juin 1582 et arriva à Rome dans le courant de septembre. Le dernier jour de mars 1583, Grégoire XIII accordait le pallium au nouveau chef de l'Église maronite (6).

Quant au P. Eliano, il s'embarqua pour l'Égypte au mois de septembre 1582 (7).

(*A suivre*). Pierre Dib.

(1) Cheikho, *ibid.*, 1920, p. 680. — Dans sa *Défense de la Nation maronite* (*Vat. Syr.* 395, fol. 144), Douaïhi place sa mort en 1580; mais, c'est un *lapsus calami*; car, dans ses *Annales*, il en donne l'année exacte : 1581 (*Vat. arab.* 683, fol. 91). Cf. aussi Chartouni, *op. c.*, p. 177.

(2) Sur le mode d'élection du patriarche, voir P. Dib, *op. c.*, pp. 213 sq.

(3) Cheikho, *ibid.*, 1920, pp. 684-686.

(4) 1920, pp. 684-685.

(5) Cf. l'acte d'élection, *ibid.*

(6) Anaïssi, *Bullarium Maronit.*, p. 91.

(7) Cheikho, *ibid.*, 1920, p. 975; et 1921, p. 140.

Digitized by Google

LE
CHOIX DES ÉVÊQUES
DANS L'ÉGLISE LATINE

Lorsque fut publié le nouveau code de droit canonique, les historiens familiarisés avec l'étude des institutions ecclésiastiques remarquèrent tout particulièrement le canon 329. Le paragraphe 2, consacré à la nomination des évêques, énonce ce principe : le souverain pontife les choisit librement (1); et le paragraphe 3 précise : si un chapitre, ou toute autre personne morale, garde le droit d'élire le nouveau prélat, c'est en vertu d'une concession (2). En d'autres termes, les évêchés sont de libre collation pontificale : tel est le droit commun ; et l'élection, comme tout autre mode de provision, ne saurait être qu'un simple privilège.

C'est la première fois qu'une telle déclaration, du moins conçue en termes aussi catégoriques et aussi généraux, apparaît dans un texte législatif. Les dispositions du *Corpus juris*, qui formaient jusqu'en 1918 la base de la législation canonique, supposaient une discipline toute différente. On les trouvait au titre VIe du livre Ier des *Décrétales* de Grégoire IX. Or, la rubrique même de ce titre est d'une éloquente clarté, *De electione et electi potestate*. Dans une lettre à Anastase, évêque de Thessalonique, dont le passage principal est inséré au *Décret* de Gratien, le pape saint Léon le Grand donne la raison de l'ancienne pratique : *Ut nullus detur invitis et non petentibus*, dit-il, *ne plebs invita episcopum non optatum contemnat aut oderit* (3).

Depuis le XIIIe siècle, il est vrai, le collège électoral s'était restreint au clergé de l'église cathédrale, au chapitre (4). Mais quel

(1) Eos libere nominat Romanus Pontifex.

(2) Si cui collegio *concessum* sit jus eligendi episcopum...

(3) GRATIEN, *Dist.* 63, c, 36, éd. Friedberg, col. 247.

(4) Cf. THOMASSIN, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, liv. 2, ch. 39, éd. de Bar-le-Duc, 1865, t. IV, p. 343. Sur la pratique antérieure, cf. GRATIEN,

Digitized by Google

que fût le nombre des électeurs, l'élection demeurait la règle. Le concile de Trente ne la modifia pas ; simplement il déclara que si le pape nommait lui même des évêques, ceux-ci n'en étaient pas moins véritables et légitimes évêques : *Si quis dixerit episcopos qui auctoritate Romani Pontificis assumuntur non esse legitimos et veros episcopos, sed figmentum humanum, anathema sit* (1).

Et en France, sous l'Ancien Régime, lorsque le parlement et le clergé lui-même dans ses Assemblées protestaient contre le concordat de François Ier et demandaient le retour aux élections, ils avaient soin de faire remarquer qu'ils s'élevaient contre une législation d'exception, et qu'ils ne revendiquaient pas autre chose que le droit commun, l'observation des « saints canons » (2).

Dans la pratique, cependant, le système électoral était tombé en désuétude depuis très longtemps, au moins dans la plupart des pays de rite latin.

*
* *

Le passage du régime électoral au régime de libre collation a été fort bien étudié, récemment, dans un livre où l'on trouve beaucoup plus de renseignements que le titre n'en promet (3). Bien que, dans certains cas, la provision des églises cathédrales ait été soustraite aux collèges électoraux dès avant le XIVe siècle, toutefois c'est sous les papes d'Avignon que la pratique de l'intervention directe du Saint-Siège se généralisa. Pour se substituer aux collateurs ordinaires, le pouvoir central avait à sa dis-

Dictum sur le c. *Sacrorum canonum*, dist, 63, c. 34; dans l'éd. Friedberg, col. 245.

(1) Sess. 23, *de sacr. ord.*, c. 8.

(2) Cf. notamment l'art. 35 du cahier des États d'Orléans, en 1560, dans le *Recueil des Actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé de France*, 1716-1752, t. II, p. 242; Etats de Blois, 1576, dans la *Collection des procès-verbaux des Assemblées générales du clergé de France*, 1767-1780, t. I, p. 90 ; Assemblée de 1582, *ibid.*, t. I, p. 241; Assemblée de 1585, *ibid.*, t. I, p. 283, 289; États de Blois, 1588, *ibid.*. t. I, pièces justificatives, p. 132; Assemblée de 1598 (art. 2 du cahier) *ibid.*, t. I, p. j., p. 161; Assemblée de 1610 (art. 2 du cahier) *ibid.*, t. II, p. j., p. 1.

(3) G. Mollat, *La collation des bénéfices ecclésiastiques sous les papes d'Avignon* (1305-1378), Paris, De Boccard, 1921.

Digitized by Google

position plusieurs moyens réguliers. D'abord, et principalement, la *réserve*. Prévoyait-on des complications pour la succession éventuelle de tel évêque? Une bulle au chapitre cathédral intéressé pouvait lui interdire l'usage de son droit, une seconde notifiant cette décision au métropolitain auquel il appartenait normalement de confirmer l'élection (1).

En deuxième lieu, l'*appel*. Plusieurs causes pouvaient vicier une élection : la simonie, quand certains électeurs se laissaient acheter; la crainte, lorsque des menaces avaient obligé une partie des électeurs à s'abstenir, ou leur avaient arraché la désignation d'un candidat qui leur répugnait; l'absence de la *pars sanior* dans la majorité numérique de l'élu ; le caractère alternatif, conditionnel ou incertain des suffrages. Illégitimes ou douteuses, ces élections devaient être soumises au pape, et celui-ci pourvoyait alors par bulle aux sièges vacants (2).

Une autre disposition du droit canonique assurait au Saint-Siège une assez fréquente intervention. Si les électeurs ne se conformaient pas aux prescriptions légales relatives à l'idonéité des candidats ou au mécanisme des scrutins, ou encore s'ils cédaient à la pression de l'autorité laïque, non seulement l'élection était nulle de plein droit, mais les pouvoirs des électeurs se trouvaient *dévolus* au souverain pontife. Sans doute, les textes juridiques qui privaient le chapitre de ses droits mal utilisés n'indiquaient pas clairement quelle autorité devait se substituer à la leur, et l'on eût pu se demander si ces droits ne revenaient pas au métropolitain. Mais la Glose était très explicite : celui qui bénéficie de la dévolution, c'est le pape (3).

A ces moyens principaux d'éviction s'en ajoutaient d'autres, d'utilisation moins fréquente. Le chapitre devait élire l'évêque dans les trois mois; à son défaut, le métropolitain pourvoyait. Mais lui aussi n'avait que le même délai. Passé ce temps, la nomination revenait au pape : c'était la *sanction pénale* de la négligence du collateur ordinaire (4). Faute de pouvoir tomber d'accord sur un nom, les collèges électoraux pouvaient déléguer leurs pouvoirs à un ou plusieurs *compromissaires* : c'était comme

(1) G. Mollat, *o. c.*, p. 151.
(2) Id., *ibid.*, p. 153 et seq.
(3) Id., *ibid.*, p. 181.
(4) Id., *ibid.*, p. 182.

Digitized by Google

une élection à deux degrés. Or, quelquefois, ce compromissaire était le pape (1).

Tous ces moyens d'écarter le collateur ordinaire, le droit canonique les prévoyait pour parer à des abus ; il les offrait comme des remèdes, utiles dans des circonstances particulièrement embrouillées, mais, somme toute, exceptionnels. Au XIVe siècle, l'exception devint la règle ; l'usage de la réserve, surtout, se généralisa, et le livre de M. Mollat précise très clairement sous quelles influences. La doctrine, le souci de la bonne discipline, et aussi des considérations fiscales et politiques y concoururent.

Une des raisons que les bulles de provision allèguent le plus souvent, c'est l'autorité du pape sur tous les bénéfices de l'Église. Clément VI la développe longuement dans une lettre qu'il écrit au roi d'Angleterre en 1344. « Considérez que l'Église même, dit-il, au gouvernement de laquelle nous présidons malgré l'insuffisance de nos mérites, tient non des Apôtres, mais du Seigneur lui-même, notre Sauveur, la primauté sur toutes les églises de l'Univers. Lui seul, en vérité, fonda cette Église, lorsqu'il dit à Pierre : *Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise*... Ce n'est donc point une sentence terrestre, mais le Verbe même, créateur du ciel, de la terre et de tous les éléments, qui fonda l'Église Romaine. Celle-ci, ensuite, institua toutes les églises patriarcales, métropolitaines, cathédrales, et les dignités de tout ordre existant dans leur sein. A son pasteur et maître, c'est-à-dire au pontife romain, revient la pleine disposition de toutes les églises, dignités, offices et bénéfices ecclésiastiques » (2). Peu importe que la papauté n'ait pas toujours exercé son droit ; il suffit qu'elle le possède pour que l'usage qu'elle en fait, quand bon lui semble, soit légitime.

Fréquemment aussi les lettres de provision expliquent l'intervention pontificale par la nécessité d'obvier aux abus du régime électoral. Et il faut bien avouer que cet argument n'était que trop fondé : ingérence des puissances séculières, brigues des candidats, achat des voix, oubli des qualités indispensables chez un prélat, voilà ce qu'il était facile de relever dans mainte élection de cette époque (3).

(1) G. Mollat, *o. c.*, p. 186.
(2) Id., *ibid.*, p. 188.
(3) Id., *ibid.*, p. 190 et seq.

Digitized by Google

Mais l'intervention de plus en plus généralisée du Saint-Siège dans la nomination des évêques s'explique surtout par la nécessité de s'accommoder aux transformations profondes que la chrétienté subissait alors. Elle n'est qu'une manifestation, la plus importante, il est vrai, de l'esprit centralisateur qui animait les papes d'Avignon. Depuis Grégoire VII, la papauté avait étendu son influence sur toute la vie politique de l'Europe; elle commandait aux princes; elle tenait dans ses mains le plus noble des deux glaives, et elle prétendait que l'autre fût brandi sur ses indications. Cette théorie s'affirme encore dans les bulles de Boniface VIII. Mais déjà la réalité ne correspond plus à ces conceptions. S'appuyant sur les maximes du droit romain que leur fournissent les légistes, les souverains laïques discutent les titres politiques de l'Église, ils fixent des limites à ses droits. Les papes ont la juste impression que l'unité politique de la chrétienté, dont ils ont été les organisateurs et les bénéficiaires, s'effrite. Ils sentent chez les fonctionnaires royaux presque toujours de la défiance, fréquemment de l'hostilité. Il leur faut chercher d'autres soutiens, compter sur d'autres auxiliaires. Tout naturellement, ils se tournent vers les fonctionnaires d'Église, les évêques, les grands bénéficiaires. A l'unité politique qui disparaît, ils vont substituer l'unité d'administration. Mais le meilleur moyen d'être sûrs de leurs hommes n'est-il pas de les choisir eux-mêmes? D'autre part, si la collation des bénéfices est faite immédiatement par eux, l'espoir de les obtenir assure à la papauté une nombreuse et puissante clientèle (1).

(1) M. Mollat n'insiste pas sur cette raison, pourtant fondamentale, de la centralisation que les papes d'Avignon travaillent à réaliser. Il se contente de signaler qu' « aux gouvernements fortement centralisés qui existent en Europe, sauf en Allemagne, ils veulent opposer une Église non moins fortement charpentée » (p. 194). La situation politique et les conséquences qui en découlaient pour la papauté ont été excellemment mises en lumière par M. Imbart de la Tour, *La crise religieuse au* xv*e siècle : le pape et le concile* (à propos de l'ouvrage de Noël Valois) dans le *Correspondant*, t. 206, p. 834, 10 mars 1911. M. Imbart de la Tour donne encore une autre raison, très intéressante, de l'œuvre des papes avignonnais, à savoir la personnalité même du plus grand d'entre eux, de celui qui fut le principal ouvrier de la centralisation, Jean XXII. Ce Jacques d'Euze, contemporain et compatriote de Pierre du Bois et de Guillaume de Nogaret, formé comme eux à l'école du droit, présente avec eux des ressemblances frappantes. S'il n'était pas devenu grand

Digitized by Google

Au surplus, la nomination directe aux évêchés procurait au Saint-Siège de notables subsides financiers, et les papes d'Avignon, si préoccupés des besoins de leur Trésor, étaient loin d'être insensibles à cet avantage. Un évêque élu par le chapitre n'était passible d'aucune redevance. Etait-il, au contraire, nommé, transféré, confirmé par le pape, il devait acquitter d'abord les *communs services* : « l'impôt était onéreux, dit M. Mollat ; dès Boniface VIII, il équivalait au tiers du revenu annuel ». Ajoutons-y les *menus services*, gratifications au personnel de la curie et à la maison des cardinaux ; la *sacra*, due au camérier, aux clercs de la Chambre et aux sergents d'armes, et s'élevant au vingtième des communs services ; le droit de *dépouille*, ou héritage des prélats nommés par bulles ; les *vacants*, ou revenus du bénéfice pendant l'intervalle entre la mort du précédent titulaire et la provision pontificale. C'est par centaines de milliers de florins que s'évaluent les recettes procurées par les réserves aux caisses d'Avignon (1).

Enfin la nomination des évêques était un des leviers les plus puissants de la politique du Saint-Siège : disons le mot, la plus précieuse des monnaies d'échange. A cette époque de guerres perpétuelles, les princes n'étaient pas seulement préoccupés d'avoir dans leur royaume un épiscopat sur lequel ils pussent compter ; ils tenaient à s'assurer des influences dans les pays dont ils désiraient l'appui. Quelles concessions la papauté ne pouvait-elle pas obtenir d'eux, moyennant promesse de les satisfaire dans le choix de tel ou tel prélat (2) !

Sans doute, l'œuvre des papes d'Avignon fut bouleversée par le grand schisme d'Occident ; mais l'on peut dire que la pratique des élections épiscopales avait reçu le coup de la mort : du moins ne fut-elle plus, dès lors, qu'intermittente, locale et constamment entravée. Les excès des papes rivaux, qui « réservaient tout pour dissiper tout » (3), provoqua une réaction, et les collèges électo-

dignitaire d'Église, on se l'imagine assez bien conseiller ou ministre de Philippe le Bel ; et dans cette place il aurait fait grande figure. Comme pape, il agit conformément à son caractère et à sa formation.

(1) G. Mollat, *o. c.*, p. 196 et seq.

(2) Id., *ibid.*, p. 199 et seq.

(3) Thomassin, *o. c.*, t. III, p. 492. Il est vrai qu'il porte ce jugement seulement sur Clément VII ; mais il ajoute : « Les papes de Rome ne gardaient peut-être pas plus de mesure »...

Digitized by Google

raux rentrèrent pour quelque temps dans l'exercice de leur ancien droit. Ils s'y heurtèrent d'ailleurs à l'un des abus que la centralisation pontificale avait en partie supprimés : l'obéissance à la pression laïque. Mais cette réaction même n'eut pas une longue efficacité. Dans les concordats conclus par Martin V avec les *Nations*, après le concile de Constance, le principe fut établi que les bénéfices seraient pourvus par élection, sauf les nombreuses exceptions prévues par les extravagantes *Exsecrabilis* de Jean XXII et *Ad regimen* de Benoît XII ; en pratique, dans la plupart des pays, les nominations procédèrent du Saint-Siège, d'accord le plus souvent avec le souverain (1). Le concile de Bâle essaya violemment de revenir à l'ancienne discipline; mais ses mesures radicales parurent révolutionnaires ; elles se heurtèrent à l'opposition de la cour de Rome, et aucun pays ne consentit à les accepter telles quelles (2). Même en France, où le clergé et le Parlement se montraient si attachés aux élections, la Pragmatique sanction de Bourges fut plus souvent violée qu'observée (3), en attendant qu'en 1516 le concordat conclu entre Léon X et François Ier reconnût au roi le pouvoir de nommer à tous les évêchés (4).

Le canon que nous signalions au commencement de cet article n'apporte donc à la vie ecclésiastique aucun changement substantiel. Il consacre un état de fait presque inconnu jusqu'au XIVe siècle, mais généralisé sous les papes d'Avignon, et, en somme, toujours prédominant dans la suite, malgré d'âpres attaques, des interruptions passagères, et des exceptions de plus en plus rares. Il fait disparaître une antinomie entre la pratique effective et le droit écrit : le droit commun, voulons-nous dire, car les concordats aussi sont une source du droit. C'est en cela surtout que consiste son intérêt ; en l'introduisant dans le code, le législateur a effacé le dernier vestige d'un lointain passé, dont il ne reste plus désormais que le souvenir.

(1) Cf. Noël Valois, *Histoire de la Pragmatique sanction de Bourges*, Paris, 1906, chap. Ier : *le régime antérieur*.

(2) Cf. Thomassin, *o. c.*, t. III, p. 495.

(3) Cf. Noël Valois, *o. c.*, chap. 3 : *l'application de la Pragmatique*.

(4) Bulle *Sacro approbante concilio*, du 19 décembre, dans A. Mercati. *Raccolta di concordati*, p. 236 (voir plus loin, p. 228, note 2).

Digitized by Google

*
* *

En droit comme en fait les évêchés sont donc aujourd'hui de libre collation pontificale. Mais le pape n'use pas de ses prérogatives d'une manière uniforme. Ce qui est essentiel, c'est que le nouveau prélat reçoive de lui ses pouvoirs. La thèse de la juridiction épiscopale immédiatement de droit divin s'entend lorsqu'on parle des évêques pris en corps. Le Christ les a institués ; le pape ne pourrait donc pas les supprimer en bloc, pour les remplacer, par exemple, par des délégués apostoliques. Mais lorsqu'il s'agit de tel évêque, à préposer à tel diocèse, la juridiction lui est conférée par le Saint-Siège. Elle procède du Christ, mais c'est le pape qui en *investit*. Sans intervention pontificale, sans *mission canonique*, pas de juridiction pour un prélat. Cette thèse n'a pas toujours été admise sans conteste, et l'on pourrait citer beaucoup d'anciens canonistes pour qui les évêques tiennent immédiatement leurs pouvoirs du Christ, en vertu même de leur consécration ; aujourd'hui, elle n'est plus guère discutée : elle est d'enseignement courant (1).

Mais une fois sauvegardé la nécessité de l'institution canonique par le souverain pontife, celui-ci peut exercer son pouvoir de nomination de plusieurs façons. D'abord, il peut le déléguer, soit à un collège qui désignera le candidat par voie d'élection, soit à un chef d'État qui le choisira librement. Mais même lorsque le pape nomme directement, il ne recourt pas toujours aux mêmes procédés pour éclairer son choix. D'où une discipline assez variée suivant les différents pays.

Le code n'a pas fait disparaître les droits particuliers, fondés sur des conventions ou des privilèges ; les canons 3 et 4 les prévoient et les sauvegardent. En 1919, le texte de tous les concordats conclus avec le Saint-Siège a été publié par un des archivistes les plus distingués du Vatican, Mgr Angelo Mercati (2). Malheu-

(1) On peut trouver un exposé sommaire de l'ancienne controverse et de la théorie victorieuse dans Bouix, *Tractatus de episcopo*, t. I, p 54 et seq.

(2) *Raccolta di concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorità civili*, Roma, Tipografia polyglotta vaticana, 1919, un vol. in-4° de XIX-1138 p. Ce très important recueil contient 133 conventions, dont bon nombre comportent plusieurs pièces. — 1103 pages de texte, un index pour

Digitized by Google

reusement il ne suffit pas de s'y référer pour connaître la pratique actuelle. Dans certains pays, les pactes concordataires ont été déchirés, sans qu'un texte ecclésiastique officiel nous fasse connaître quelles méthodes y ont remplacé la nomination des évêques par le chef de l'Etat. C'est le cas de plusieurs républiques sud-américaines, et aussi du Portugal, dont le gouvernement républicain prononça, en 1911, la séparation de l'Église et de l'Etat. D'autre part, une des conséquences de la grande guerre a été le bouleversement de la carte de l'Europe en matières concordataires. Sans doute, certaines puissances héritières d'empires écroulés revendiquent le bénéfice des conventions conclues avec les souverains d'avant la guerre. Mais le Saint-Siège adopte une thèse juridique diamétralement opposée à leurs prétentions. Se fondant sur le vieux principe du droit romain, conservé par les codes modernes, que *res inter alios acta tertio nec prodesse nec nocere debet* (1), il soutient que la disparition d'une des parties contractantes entraîne *ipso facto* la ruine de ces accords. Théoriquement, ils pourraient garder leur valeur, en vertu d'une tacite reconduction, si, le nouvel état se substituant à l'empire défaillant, le Saint-Siège acceptait implicitement cette substitution. Mais, en fait, il ne l'accepte pas. Dans son allocution consistoriale du 21 novembre 1921, S. S. Benoît XV l'a formellement déclaré, et il a invité les nations issues des traités ou agrandies par eux à s'entendre avec Rome si elles voulaient voir maintenir les avantages concordataires accordés à l'ancien maître du territoire (2). De ce chef, il est parfois malaisé de dire sous quel

les matières traitées dans les concordats, un autre pour les papes qui ont conclu les accords et dont le nom est mentionné dans les documents, un troisième pour les souverains et leurs plénipotentiaires, un quatrième pour les états, provinces ou villes auxquels se rapportent les conventions. En tête du recueil, la liste des concordats, avec le détail des documents que chacun comporte. Mgr A. Mercati, dont le nom ne figure même pas sur la page du titre, et qui l'a simplement mis au bas de la préface, en le faisant précéder du modeste qualificatif de « compilateur », indique scrupuleusement la source d'où il a tiré chacun de ses textes, les recueils divers où ils figurent, et les variantes qu'il a relevées. A partir du xve siècle, presque tous les documents ont pu être vérifiés sur l'original ou la minute conservés aux archives vaticanes.

(1) « Les conventions n'ont d'effet qu'entre les parties contractantes... » Art. 1165 du C. c. français.

(2)... « Nemo est qui ignoret, post recens immane bellum, vel novas natas « esse Respublicas, vel Respublicas veteres, provinciis sibi adjunctis, crevisse.

Digitized by Google

régime est aujourd'hui tel évêché, dont le mode de provision était hier très clair, et qui fera demain, peut-être, l'objet d'un nouvel accord. Il reste cependant bien des situations qui sont officiellement réglées; pour d'autres, nous connaissons les compromis auxquels donnent lieu les nominations; quant aux provisions directes des évêchés par Rome, le mécanisme en est expliqué par de nombreux documents, dont les plus récents paraissent bien indiquer dans quelle voie le Saint-Siège s'engagera de plus en plus.

Voyons d'abord les exceptions, c'est-à-dire les nominations par un autre que le pape (1).

***

La pratique de l'*élection* n'a pas complètement disparu; elle existe encore pour une vingtaine d'évêchés. A très peu d'exceptions près, cependant, là où nous la retrouvons, elle n'est pas une survivance de l'ancien droit commun des Décrétales. Avant la publication du Code, elle résultait déjà d'un droit particulier,

« Jam vero, ut alia omittamus quae huc possumus afferre, patet quae privi-
« legia pridem haec Apostolica Sedes, per pactiones solemnes conventio-
« nesque, aliis concesserat, eadem nullo jure posse hasce Respublicas sibi
« vindicare, cum res inter alios acta neque emolumentum neque praeju-
« dicium ceteris afferat. Item Civitates nonnullas videmus ex hac tanta con-
« versione rerum funditus novatas extitisse, adeo ut quae nunc est non illa
« ipsa possit haberi moralis, ut aiunt, persona, quacum Apostolica Sedes
« olim convenerat. Ex quo illud naturâ consequitur, ut etiam pacta et con-
« venta, quae inter Apostolicam Sedem et eas civitates antehac intercesserant,
« vim jam suam omnem amiserint.

« Verum si qui Rebuspublicis vel Civitatibus quas diximus praepositi sunt,
« velint cum Ecclesia pacisci concordiam aliis condicionibus quae mutatis
« temporibus melius congruant, sciant Apostolicam Sedem — nisi quid aliam
« ob causam sit impedimento — non recusaturam quominus ea de re cum
« ipsis agat, ut cum aliquot jam agere instituit. Hoc autem vobis, Venerabiles
« Fratres, denuo confirmamus, in pactiones hujusmodi nos minime passuros
« ut quidquam irrepat quod sit ab Ecclesiae alienum dignitate aut libertate;
« quam quidem salvam esse et incolumem vehementer interest, hoc maxime
« tempore, ad ipsam civilis convictus prosperitatem ». *Acta Ap. Sed.*, vol. XIII, p. 521 (n° du 23 novembre 1921).

(1) Nous ne nous occupons ici que des *évêques* proprement dits, dans le sens strict de cette expression. Nous laissons donc de côté ce qui concerne et les auxiliaires et les vicaires apostoliques.

Digitized by Google

établi et régi par des concordats. Elle est liée à une situation politique. Celle-ci vient elle à changer, au point d'entraîner la ruine des pactes concordataires, l'élection disparaît, comme disparaîtrait la nomination par le chef de l'État (1).

La *Suisse* fut longtemps un des principaux fiefs du régime électoral. Jusqu'à ces dernières années, un seul évêché proprement dit y était pourvu par libre collation : celui de Lausanne-Genève. Il faut y ajouter, depuis 1919, celui de Sion. Mais l'élection reste pratiquée pour les sièges de Bâle, de Saint-Gall et de Coire.

Les conventions conclues entre Rome et les cantons de Lucerne, Berne, Soleure et Zug le 26 mars 1828 pour l'évêché de Bâle (2), et le 7 novembre 1845 avec le canton de Saint-Gall pour l'érection d'un diocèse sur ce territoire (3), ainsi que les lettres pontificales dont la première convention s'accompagne (4), nous font connaître comment on procède dans ces deux évêchés. Le collège électoral, en l'espèce les chanoines, ont trois mois pour manifester leur choix, à partir de la mort du précédent évêque. Ils ne peuvent désigner qu'un prêtre du diocèse, justifiant évidemment des qualités requises par le droit canonique, mais, de plus, agréable au gouvernement. Le résultat de l'élection est immédiatement notifié à Rome. Si tout s'est passé régulièrement, et que l'enquête fasse apparaître l'idonéité de l'élu, le Saint-Siège lui confère l'institution.

Il semble bien que chapitres et gouvernants ne se soient pas toujours fait une conception concordante de leurs rapports en période électorale. L'internonce de Lucerne, écrivant le 19 janvier 1863 au vicaire capitulaire de Bâle pour lui préciser comment le Saint-Siège entend que les électeurs connaissent si un candidat est agréable on non aux gouvernements, fait des allusions

(1) Nous disons : « à très peu d'exceptions près ». Nous ne voyons guère qu'un siège actuellement électif dont le régime n'ait pas, à sa base, un texte concordataire : celui de Coire, en Suisse. Avant les traités de paix, on eût pu y ajouter Olmütz (voir plus loin, p. 236).

(2) A. Mercati, *l. c.*, p. 711, et l'accession des cantons d'Argovie et de Turgovie, p. 720 (l'évêque de Bâle réside à Soleure).

(3) *Ibid.*, p. 747.

(4) Bulle *Inter praecipua*, de Léon XII, et bref *quod ad rem*, des 7 mai et 15 septembre 1828, *ibid.*, p. 714 et 719.

Digitized by Google

très claires à une ingérence un peu excessive des pouvoirs publics au cours des dernières vacances (1).

A Coire, le régime électoral n'est pas fondé sur un texte concordataire ; il remonte au moins à l'époque carolingienne (2), et les textes pontificaux modernes le mentionnent comme chose établie et reconnue (3). Là aussi ce sont les chanoines qui composent le corps électoral. Une vieille querelle a longtemps mis aux prises le clergé de Coire et le gouvernement du canton des Grisons, qui revendiquait le droit de confirmer l'évêque. Il semble bien qu'elle soit maintenant apaisée, et que le pouvoir séculier se désintéresse, en fait, de l'élection. Le chapître choisit donc librement son candidat, mais il le prend toujours parmi les prêtres indigènes (4).

A Lausanne-Genève, il ne peut être question d'élection, ce diocèse étant dépourvu de chapître cathédral, et par conséquent de corps électoral. A Fribourg, où réside l'évêque, l'église Saint-Nicolas possède sans doute un chapître, mais simplement collégial ; il est du reste indépendant de l'évêque et sous l'obédience immédiate du Saint-Siège. Cet évêché est donc de libre collation (5).

Il serait assez malaisé de qualifier, au point de vue canonique, la pratique suivie jusqu'à ces dernières années dans le diocèse de Sion. En fait, c'était la Diète du Valais, bien plutôt que le chapître, qui élisait l'évêque. Les chanoines présentaient quatre

(1) « .... Illustres guberniorum dioecesim Basileensem componentium Deputatos in binis electionibus antea habitis limites privilegii ipsis concessi praetergredi voluisse ». *Archiv für katolisches Kirchenrecht*, t. 13, 1865, p. 367.

(2) Cf. *Kirchenlexicon*, t. III, 1884, col. 347. Le texte de Charlemagne dans lequel on croit voir le point de départ du droit d'élection, le mentionne plutôt comme existant déjà : « ... Jubemus ut tam ipse vir venerabilis praefatus Constantius (l'évêque du Coire) quam et successores sui qui ex nostro permisso et volontate cum electione plebis ibidem recturi erunt » ... Eug. Mühlbacher, *Diplom. karolin.*, t. I, (*Monum. Germaniae hist.*) p. 112.

(3) Par exemple la bulle *Imposita humilitati*, par laquelle Léon XII, le 16 décembre 1824, détache de Constance le canton de Schwyz et l'unit à Coire, Barberi et Rainaldi, *Bullarii romani continuatio*, t. XVI, p. 288.

(4) Cf. Danuser, *Die staatlichen Hoheitsrechte des Kantons Graubunden gegenüber dem Bistum Chur*, Zürich, 1897. (C. r. dans *Archiv. f. k. Kirchenrecht*, vol. 77, 1897, p. 626 ; rectifié *ibid.*, vol. 78, 1898, p. 573).

(5) Cf. Gareis u. Zorn, *Staat u. Kirche in der Schweiz*, Zürich, 1878, t. II, p. 37 ; *Kirchenlexicon*, vol. 7, 1891, col. 1541.

Digitized by Google

candidats, et la Diète en choisissait un au scrutin secret (1). Cet usage résultait d'un compromis pacificateur. Il marquait la fin d'une lutte séculaire au cours de laquelle les patriotes valaisans avaient peu à peu dépouillé leurs évêques des droits de souveraineté que ceux-ci prétendaient tenir de la fameuse *Caroline* (2). Mais le pape ne pouvait manquer de protester contre cette pratique anormale : il cassait donc l'élection, quitte à nommer *motu proprio* le même candidat. Le caractère insolite de ce procédé, et aussi quelques autres considérations d'ordre local, ont provoqué, en 1919, l'abandon du système électoral, et le dernier évêque a été nommé directement par le pape (3).

Lugano n'a pas d'évêque proprement dit, mais un simple administrateur apostolique. Détaché des diocèses de Milan et de Côme, aux termes d'une convention signée le 1er septembre 1884, et placé d'abord sous la juridiction indépendante d'un délégué pontifical, le canton du Tessin fut canoniquement uni au diocèse de Bâle, « à égalité de droits », par le concordat du 16 mars 1888. Depuis ce jour, l'évêque de Bâle porte le titre d'évêque de Bâle et de Lugano : titre surtout honorifique, du reste, puisque le Tessin échappe en fait à sa juridiction. Mais il intervient dans la nomination de l'administrateur, en vertu de l'art. 2 ainsi conçu : « Pour l'administration de l'église cathédrale réunie, le Saint-Siège nommera, d'entente avec l'évêque diocésain, un administrateur apostolique qui sera choisi parmi les prêtres ressortissants tessinois. L'administrateur apostolique aura le caractère épiscopal; il résidera dans le canton et portera le titre d'administrateur apostolique du Tessin » (4).

C'est de même par élection que sont pourvus les évêchés des états protestants d'Allemagne (5). Dans sa forme juridique actuelle, cet état de choses est assez récent, puisque les docu-

(1) Cf. Gareis u. Zorn, *o. c.*, t. I, p. 607 et seq. ; *Kirchenlexicon*, vol. 11, 1899, col. 373.

(2) La *Caroline* est un acte de donation apocryphe soi-disant accordé par Charlemagne à l'évêque Théodule. Cf, Gareis u. Zorn, *o. c.*, t. II, p. 32.

(3) Sur ces deux derniers points, nous ne nous fondons que sur des renseignements oraux.

(4) A. Mercati, *o. c.*, p. 1026.

(5) Tous les évêchés du Reich, en somme, à l'exception de ceux de Bavière.

Digitized by Google

ments qui l'établissent ne remontent pas au-delà du XIXe siècle : ils s'échelonnent tous entre les années 1821 et 1827.

En 1821, Frédéric-Guillaume III avait entrepris des négociations avec Pie VII dans le but de renouveler la carte épiscopale de la Prusse. Elles aboutirent à la constitution *De salute animarum*, du 16 juillet (1), qui réorganisa les huit archevêchés de Cologne, Trèves, Munster, Paderborn, Breslau, Culm, Ermland et Gnesen-Posen. Dans cette bulle, Pie VII décida, comme « chose très agréable à l'Allemagne et très souhaitée par le roi de Prusse », que chacune de ces églises serait pourvue par le suffrage de ses chapitres respectifs, et le bref *Quod de fidelium*, daté du même jour et expédié à tous les corps capitulaires intéressés, précisa les règles de l'élection (2). La même année, les états des bords du Rhin, qui avaient envoyé à Rome une mission dans le même but, obtinrent par la constitution *Provida solersque*, du 16 août 1821 (3), la réorganisation des diocèses de Fribourg-en-Brisgau, Rottenbourg, Mayence, Limbourg et Fulda. Ce document, toutefois, ne détermina rien touchant le mode de provision de ces églises. Ce n'est que six ans plus tard, le 11 avril 1827, qu'une autre constitution, la bulle *Ad dominici gregis* de Léon XII (4) suivie de près par le bref *Re sacra*, du 28 mai (5), y institua le régime électoral. Enfin, en 1824, Léon XII accorda le même procédé au roi Georges IV d'Angleterre pour les deux évêchés du royaume de Hanovre, Hildesheim et Osnabrück (6). A notre connaissance, la situation n'a été modifiée depuis lors que pour Gnesen-Posen et Culm. La nomination à ces sièges, redevenus Gniezno-Poznań et Pelplin depuis les derniers traités de paix, cesse d'être régie parle concordat prussien, et il n'est pas douteux qu'elle soit faite, à l'avenir, conformément aux dispositions de l'Instruction consis- toriale du 20 août 1921, relative à la Pologne latine (7).

Tous les documents que nous venons de citer ont des dispo

(1) A. Mercati, *o. c.*, p. 648.
(2) Id., *ibid.*, p. 665.
(3) Id., *ibid.*, p. 667.
(4) Id., *ibid.*, p. 700.
(5) Id., *ibid.*, p. 703.
(6) Bulle *Impensa romanorum pontificum*, du 26 mars ; *ibid.*, p. 689.
(7) Voir plus loin, p. 260.

Digitized by Google

sitions communes : la nomination par le seul chapitre cathédral, la nécessité de n'élire qu'un indigène (1), l'exclusion des candidats mal vus du gouvernement (2). Mais si les termes des conventions avec le Hanovre et les pays rhénans sont presque identiques, ces deux documents présentent avec le concordat prussien une différence assez intéressante. Pour la Prusse, Pie VII n'indique pas de quelle façon les électeurs devront s'informer des dispositions du pouvoir civil, et Grégoire XVI, dans une lettre qu'il écrivait en 1844 aux chanoines de Gnesen-Posen, leur dit même que des présomptions suffisent (3). Pour le Hanovre et les états des bords du Rhin, au contraire, la manière de pressentir le gouvernement est minutieusement prévue. Dans le courant du premier mois de la vacance, les chanoines établiront une liste de candidats, qu'il soumettront au gouvernement. Si celui-ci écarte quelques noms, on les rayera de la liste. Mais que feront les électeurs si la plupart de leurs candidats sont exclus, ou qu'ils n'en reste plus un nombre décent? Les textes ne parlent pas de cette éventualité, et apparemment la meilleure ressource des chanoines sera de composer une autre liste. En tout cas, l'élection une fois accomplie, le chapitre en notifiera les résultats à Rome dans le délai d'un mois. Si le pape ne les confirme pas, on recommencera l'élection, d'après les mêmes règles que la première fois.

Ce rôle de l'État, dans les élections épiscopales de l'Allemagne, n'est, en théorie, qu'officieux et négatif. Le gouvernement, pressenti avant les opérations du scrutin, est libre d'écarter cer-

(1) Cette clause n'est pas également étroite pour tous les pays : dans les pays rhénans, l'élu doit appartenir au clergé du diocèse ; dans l'ancien royaume de Hanovre, il suffit qu'il soit hanovrien et appartienne au clergé du royaume ; pour la Prusse, il sera prussien, en règle générale, mais pourra être aussi d'un autre état d'Allemagne si le roi y consent.

(2) « Minus gratos », portent tous les textes.

(3) « ...Juxta haec igitur ad capituli cujusque partes spectat eligere suum archiepiscopum vel episcopum, non quidem ex illorum numero quos regium gubernium nominatim eligendos permiserit, sed ex viris ecclesiasticis quos capitula ipsa, tum virtutibus reliquis, tum prudentiae etiam laude praestantes inveniunt, et Regi serenissimo minus gratos non esse censeant, sive ex ipsa scilicet personarum indole et conditione, sive ex praecedentibus gubernii factis, sive aliis adhibitis modis ad rem cognoscendam idoneis ». (Cité par A. Boudinhon, *Comment sont nommés les évêques*, dans *Revue du Clergé français*, t. XXX, 1902, p. 234).

Digitized by Google

taines candidatures; mais c'est tout ce que la papauté peut officiellement concéder à un pouvoir non catholique. Elle ne saurait lui reconnaître le droit de proposer des noms, d'intervenir au cours du vote, ni, à plus forte raison, d'approuver ou d'infirmer le résultat des suffrages. En pratique, cependant, les différents gouvernements allemands ne se sont pas toujours privés d'entreprendre sur la liberté des électeurs. Le 20 juillet 1900, le cardinal Rampolla écrivait, au nom de Léon XIII, à tous les évêques électifs de Germanie et à leurs chanoines, une lettre qui devait être lue désormais, « religieusement et dans son entier », en plein chapitre, à chaque vacance (1). Rappelant aux électeurs qu'ils ont le droit et le devoir de sauvegarder leur indépendance, et qu'ils ne doivent obéir qu'à leur conscience, le secrétaire d'État y signale des abus dont il ne parle certainement pas sans bon motif : pression directe, radiation de tous ou presque tous les noms proposés, intervention de commissaires civils aux scrutins, prétention d'agréer ou non les candidats élus (2) Mais on aurait tort de généraliser; toute institution pourrait être condamnée s'il suffisait d'invoquer contre elle des pratiques que les passions, dans des époques particulièrement troublées, rendent inévitables. Celle-ci n'a pas donné de si mauvais résultats, et l'histoire rend hommage à l'épiscopat allemand issu du scrutin.

Il faut enfin mentionner, comme pourvus par élection avant la guerre, deux diocèses d'Autriche, Olmültz et Salzbourg. En 1777, à la demande de l'impératrice Marie-Thérèse, Pie VI supprima l'évêché d'Olmültz et le remplaça par un siège métropolitain. Le paragraphe 5 de la constitution *Suprema dispositione*, du 5 novembre, déclara que les titulaires continueraient à être désignés,

(1) On trouvera le texte de cette lettre notamment dans *Le canoniste contemporain*, décembre 1901, p. 727, et aussi dans *Strassburger Diözesanblatt*, novembre 1901, p. 367.

(2) Voir aussi Aichner-Friedle, *Compendium juris ecclesiastici*, 11e ed., Brixen, 1911 : « Gubernia Borussiae et M. Ducatus Badensis, juxta doctrinas quorumdam pseudo-canonistarum.... etiam *omnes* candidatos rejiciendi jus sibi tribuerunt Sic a. 1868, cum electio archiepiscopi Friburgensis peragenda fuisset, gubernium badense in elencho eligendorum a capitulo sibi proposito ex octo candidatis *unum* tantum reliquit, postulavitque ut novus elenchus conficeretur; cui tamen iniquae postulationi jure merito obstitit capitulum metropolitanum ». p. 292, n. 11.

Digitized by Google

comme les anciens évêques, par le chapitre (1). Il est difficile d'assimiler cette disposition à une clause concordataire. Sans doute, le pape intervint à la demande de la souveraine, mais sa bulle ne comporte pas autre chose que la simple érection d'un évêché en archevêché, sans aucune modification au droit existant, qui était alors celui des Décrétales. Le rattachement de ce diocèse à la nouvelle nation tchécoslovaque devait-il donc entraîner la disparition du régime électoral? En fait, le dernier titulaire élu, Mgr Stojan, étant mort le 27 septembre 1913, son successeur vient d'être librement choisi par le Saint-Siège et nommé par décret de la Consistoriale (2). Il faut voir dans ce changement de régime l'un des premiers effets pratiques du canon 329. Les évêques d'Autriche-Hongrie étaient nommés, en règle générale, par l'empereur ; Olmültz faisait exception ; mais dans son cas le droit commun prenait des allures de privilège, et même de faveur tout à fait spéciale ; il se serait certainement maintenu tel quel si la situation politique n'avait été bouleversée. Détaché de l'Autriche, au contraire, Olmültz (maintenant Olomouc) rentrait dans le droit commun pur et simple, et il le trouvait changé depuis quelques mois.

En revanche, rien ne paraît modifié pour le régime de Salzbourg. En 1818, l'empereur François II (3) obtint de Pie VII la revision des circonscriptions ecclésiastiques du Tyrol et du Voralberg. La bulle *Ex imposito*, du 2 mai, y délimite trois diocèses : une métropole, Salzbourg, et deux évêchés suffragants, Trente et Brixen (4). La bulle *Quae nos*, du 29 septembre 1822, accorda à l'empereur la faveur de pourvoir aux deux derniers sièges (5) ; quant à celui de Salzbourg, son glorieux passé lui valut de rester

(1) Barberi et Spetia, *Bullarii romani continuatio*, t. V, p. 426 ; la date mise en marge est celle du 3 nov., mais le texte porte *nonis novembris* : or, pour nov., les *nonae* latines tombent le 5.

(2) Le 10 novembre 1923. Cf. *Acta Ap. Sed.*, vol. 15, p. 587.

(3) La suscription des bulles porte « Francisco I° ». Il suffit de s'entendre. François II, empereur d'Allemagne, devenu empereur aussi d'Autriche en 1801, fut pour ce pays François Ier. Mais il reste plus connu sous son premier chiffre ; c'est le père de Marie-Louise, impératrice des Français.

(4) Barberi et Spetia, *o. c.*, t. XV, p. 40. La date marginale, 9 mai, est inexacte ; la bulle est datée « sexto nonas maii ».

(5) Ibid., p. 573. Même erreur : « tertio kalendas octobris », 29 sept., et non pas 19, comme le porte la note.

Digitized by Google

électif. Il serait assez juste de parler de concordat à son sujet; de même que pour Trente et pour Brixen. Les riches dotations qu'assura à ces églises la munificence impériale valaient à leur auteur le droit de présentation patronale (1). François II ne s'en prévalut que pour les deux moindres. Il ne le revendiqua pas pour la métropole; mais il aurait pu l'obtenir tout aussi bien; et le régime électoral de Salzbourg résulte, en somme, d'une entente. La guerre a fait perdre à l'archevêque de Salzbourg ses deux suffragants : Trente et Brixen (Bressanone), maintenant en Italie, relèvent directement du Saint-Siège. Mais la célèbre métropole demeure elle-même en Autriche, et rien ne fait supposer qu'elle ne doive plus être, à l'avenir, pourvue par élection.

Sans doute, l'élection ne confère pas le siège; pour que l'élu puisse prendre possession, il lui faut attendre d'être confirmé par l'autorité compétente. Mais elle implique autre chose qu'une simple proposition. Un candidat régulièrement élu, s'il a les qualités requises par le droit canonique, ne peut pas être écarté : il possède un droit strict à l'investiture. Pour parler comme les théologiens, ce n'est pas encore, quant à l'évêché, le *jus in re*, mais bien déjà le *jus ad rem*.

*
* *

La nomination par les chefs d'Etat dotés de la prérogative de choisir leurs évêques produit un effet équivalent.

Les canonistes distinguent deux fondements juridiques sur lesquels cette prérogative peut reposer, suivant les cas : le droit de patronat et la délégation du Saint-Siège. Jusqu'en 1918 (2),

(1) Cf. la bulle *Ubi primum*, de Léon XII, du 7 mars 1825, *ibid.*, t. XVI, p. 304. Plusieurs canonistes rattachent à ce document le régime électoral de Salzbourg. En réalité il est absolument muet sur ce point; il est consacré tout entier à la dotation des menses et des chapitres des trois évêchés en question. Le privilège de Salzbourg résulte du silence de la bulle *Quae nos*, qui n'accorde à l'empereur le droit de nommer qu'aux sièges de Trente et de Brixen.

(2) Le code a modifié la discipline sur ce point, et désormais le droit de patronat ne peut plus être obtenu. Il est conservé, cependant, à ceux qui le possèdent, bien que les évêques soient invités à solliciter leur désistement volontaire. Can. 1450 et 1451.

Digitized by Google

quiconque fondait un bénéfice, c'est-à-dire faisait bâtir l'immeuble où il avait son siège, donnait les biens et assurait les rentes nécessaires à l'entretien de celui qui le desservait, pouvait acquérir sur ce bénéfice le droit de patronat. Chacun sait que l'une des plus importantes attributions du patron est de présenter, à chaque vacance, le nouveau titulaire. Or, *présenter*, en termes canoniques, ne veut pas dire simplement suggérer un nom : le choix du patron est efficace, et le collateur ne peut y contredire que pour des raisons d'insuffisance, prévues par le droit. Les sièges épiscopaux n'échappaient pas à cette règle générale, et le concile de Trente les mentionne expressément comme pouvant être l'objet de la présentation patronale (1). Si donc un souverain dotait un nouveau siège, ou une mense jusque là sans ressources, du logement et des revenus capables d'assurer à l'évêque le train conforme à sa situation, il pouvait obtenir de ce chef, incontestablement, les droits afférents au titre de patron.

Mais les chefs d'Etat reçoivent parfois les mêmes attributions sans qu'ils puissent exciper de telles largesses. Dans le concordat de 1801, par exemple, il serait difficile de rattacher le droit de nomination reconnu au premier Consul au traitement qu'il promet de servir aux évêques de France. Trop manifestement, l'article 14 est le corollaire de l'article 13 (2). Il s'agit donc là d'une concession, d'une faveur, accordée par le Saint-Siège.

En d'autres termes, dans la première hypothèse, celle du patronat, le chef d'Etat choisit en vertu d'un droit, prévu et régi par la législation générale ecclésiastique ; dans la seconde, il jouit d'un simple privilège, fondé sur un accord particulier.

Cette distinction, cependant, est beaucoup moins rigoureuse qu'elle ne paraît à première vue. Tout d'abord, opposer absolument ces deux termes : droit et privilège, est ici arbitraire.

(1) Sess. XXV, *de reform.*, ch. 9.

(2) Art. 13 : « Sa Sainteté, pour le bien de la paix et l'heureux rétablissement de la religion catholique, déclare que ni elle ni ses successeurs ne troubleront en aucune manière les acquéreurs des biens ecclésiastiques aliénés, et qu'en conséquence la propriété de ces mêmes biens, les droits et les revenus y attachés, demeureront incommutables entre leurs mains ou celles de leurs ayant-cause ».

Art. 14 : « Le gouvernement assurera un traitement convenable aux évêques et aux curés dont les diocèses ou les cures seront compris dans la circonscription nouvelle ». A. Mercati, *o. c.*, p. 564.

Digitized by Google

Même dans les documents relatifs à un droit incontesté de patronat, l'expression de privilège est souvent employée (1). De plus, la conception de patronat proprement dit, en matière de sièges épiscopaux, semble répugner depuis longtemps à la papauté : de ce fait, même dans des cas de dotation manifeste, semblant devoir entraîner le droit de présentation au titre de fondateur, les textes officiels parlent de véritables concessions ; elles sont dites provoquées par la reconnaissance, il est vrai ; mais enfin le pape les accorde comme des faveurs (2). Il serait donc pratiquement fort malaisé de classer en deux catégories bien distinctes les évêchés pourvus par les chefs d'Etat, suivant qu'il s'agit de présentation patronale ou de délégation pure et simple du Saint-Siège.

D'ailleurs, en dernière analyse, ces deux fondements s'identifient. Dans les conventions concordataires comme celle de 1801, le papè concède le pouvoir de nommer comme un élément d'accord, par conséquent comme un moyen d'obtenir au pays des avantages religieux. Mais qu'y a-t-il donc à la base même du concept de patronat? Bien qu'appliquées à la dotation d'un bénéfice, les largesses du prince n'en appartiennent pas moins à la catégorie des biens temporels ; choisir les prélats, au contraire, ressortit au spirituel. Si l'on veut écarter l'idée de simonie, il faut reconnaître qu'il n'y a pas troc, que le droit de présentation n'est pas *acquis*. Dès lors, il n'y a plus qu'à dire ceci : l'Église concède le pouvoir de choisir éventuellement le titulaire en vue des biens spirituels que la fondation rendra possibles. Ainsi, de quelque nom qu'on l'appelle, le fondement canonique de la pré-

(1) Voir, par exemple, le concordat conclu entre Benoit XIV et Ferdinand VI, roi d'Espagne, le 11 janvier 1753, n° 5. A. Mercati, *o. c.*, p. 425.

(2) C'est bien le cas, semble-t-il, pour l'archevêché de Sarajevo, érigé en 1881 ; l'empereur d'Autriche lui assurait, chaque année, 8.000 florins ; il pourvoyait à l'entretien du chapitre et aux besoins du séminaire. Et cependant les termes du concordat du 8 juin sont les suivants : « Il Santo Padre, in base al nuovo ordine di cose stabilitosi nella Bosnia e nella Erzegovina, volendo mostrare piena fiducia e riconoscenza verso Sua Maestà Imperiale e Reale Apostolica, che, colla Sua generosità e con i suoi impegni per lo avvenire, contribuisce sì efficacemente al bene ed incremento di quelle Chiese, concede alla stessa Maestà Sua il privilegio di nomina dell' Arcivescovo... » A. Mercati, *o. c.*, p. 1015. Même chose pour le concordat de Bavière, en 1817 ; *ibid.*, p. 592.

Digitized by Google

rogative des chefs d'Etat est en définitive toujours le même : une *procuration* de l'Eglise, la délégation de l'exercice d'un de ses droits, moyennant des compensations proportionnées dans le domaine religieux. Bornons-nous donc à rechercher dans quels pays ce privilège est en vigueur, sans nous attarder à discerner quelles considérations lui ont donné naissance.

Nous le trouvons d'abord en France même, pour les deux sièges de *Strasbourg* et de *Metz*. Lorsque l'Alsace et la Lorraine devinrent provinces allemandes, en 1871, elles gardèrent cependant la législation concordataire. Mais pour elles se vérifiait l'éventualité prévue à l'article 17 de la convention de 1801 : celle d'un « successeur du Premier Consul » qui ne fût pas catholique. Un nouvel accord devait donc intervenir, pour régler la question des nominations épiscopales (1). A la mort de Mgr Dupont des Loges, en 1886, la solution n'avait pas encore été trouvée. Le Saint-Siège nomma le nouvel évêque après entente préalable, par voie diplomatique, avec le gouvernement impérial. Il en fut de même à chaque vacance de l'un des deux sièges, et ce régime provisoire (2) durait encore en 1918. Après la conclusion de l'armistice, le gouvernement français, d'accord avec Rome, décida de maintenir le concordat dans les départements du Bas-Rhin, du Haut-Rhin et de la Moselle, les évêques allemands de Strasbourg et de Metz démissionnèrent, et la nomination de leurs successeurs se fit par décret présidentiel.

L'*Espagne* est, avec l'Autriche et la Hongrie, le pays où le droit de nomination patronale se maintient depuis le plus longtemps (3). La plus récente convention où nous le trouvons mentionné est celle

(1) « Il est convenu entre les parties contractantes que dans le cas où quelqu'un des successeurs du Premier Consul actuel ne serait pas catholique, les droits et prérogatives mentionnés dans l'article ci-dessus et la nomination aux évêchés seront réglés, par rapport à lui, par une nouvelle convention ». A. Mercati, *o. c.*, p. 564.

(2) Jusqu'à l'avènement du régime soviétique, ce *modus vivendi* existait en Russie pour la provision de l'archevêché de Mohilew et des six évêchés catholiques. Les diocèses de l'ancienne Pologne russe étaient pourvus de la même façon. Art. 12 du concordat du 3 août 1847. A. Mercati, *o. c.*, p. 755.

(3) Il y est déjà fait allusion dans un concile de Tolède, en 681. Cf. Gratien, Dist. 63, c. 25, ed. Friedberg, col. 242.

Digitized by Google

du 11 janvier 1753 (1). Mais elle ne l'établit pas; il y est donné comme un état de choses existant, que personne ne songe à modifier, et qui s'appuie sur de nombreux documents plus anciens (2). Ce droit de nomination des rois d'Espagne n'est pas limité à la seule péninsule : il s'étend aussi aux possessions d'outre-mer (3).

A très peu d'exceptions près, c'est par l'Empereur qu'étaient nommés les archevêques et évêques de l'ancienne *Autriche-Hongrie*. Comme pour l'Espagne, il serait difficile de citer les nombreux documents sur lesquels se fondait cette pratique. Quelques-uns dateraient du commencement du XIe siècle, et auraient été adressés à saint Etienne lui-même (4). Le concordat du 18 août 1855 mentionne expressément le droit de patronat, mais plutôt pour en entourer l'exercice d'une garantie nouvelle : il établit qu'à l'avenir, avant de nommer un nouvel évêque, l'empereur aura soin de prendre l'avis de l'épiscopat de la province (5).

Outre Olmültz et Salzbourg, dont nous avons déjà parlé, trois autres évêchés latins seulement échappaient à la règle générale : ceux de Seckau et de Lavant, dont la provision appartenait au métropolitain de Salzbourg, et celui de Gurk (6), pour lequel une

(1) Le concordat de 1851 le maintient implicitement, mais sans le nommer. « Summus Pontifex et Catholica majestas declarant Regales Hispaniarum coronae praerogativas sartas tectas manere ad formam conventionum quae inter utramque potestatem celebratae anterius sunt. Atque ideo enunciatae conventiones, et speciatim ea quae inter Summum Pontificem Benedictum XIV et Regem Catholicum Ferdinandum VI anno 1753 inita est, confirmatae declarantur... » Art. 44. A. Mercati, *o. c.*, p. 795.

(2) « Essendo il loro gius appoggioto a Bolle e privilegi apostolici ed altri titoli da essi allegati... » n° 5. A. Mercati, *o. c.*, p. 425.

(3) « ... Ne tampoco essendovi stata controversia sopra le nomine dei Re Cattolici agli arcivescovati, vescocati e benefizii che vacano nei Regni di Granata e delle Indie... » *Ibid.*

C'est à une situation identique qu'a mis fin la séparation de l'Église et de l'État en Portugal en 1911.

(4) Cf. Aichner-Friedle, *o. c.*, p. 291, note 8.

(5) Art. 19 : « Majestas sua caesarea in seligendis episcopis, quos vigore privilegii apostolici a serenissimis antecessoribus suis ad ipsam devoluti a S. Sede canonice instituendos praesentat, seu nominat, in posterum quoque antistitum in primis comprovincialium consilio utetur ». A. Mercati, *o. c.*, p. 825.

(6) L'évêque de Seckau réside à Graz, celui de Lavant à Marbourg et celui de Gurk à Klagenfurt.

Digitized by Google

fois sur trois la nomination était réservée au même archevêque, l'empereur nommant les deux autres fois (1). Cependant lorsque le souverain ne nommait pas lui-même les prélats, son gouvernement ne se désintéressait pas de leur choix. La loi du 7 mai 1874 revendique en effet pour le ministre des cultes le pouvoir de s'opposer, le cas échéant, à leur institution (2).

Un assez grand nombre des sièges épiscopaux de l'ancien empire se trouve maintenant en Pologne, en Tchécoslovaquie, en Yougoslavie, quelques-uns en Italie et en Roumanie. Ils y sont régis par le droit commun, qui est celui de la libre collation pontificale. Quant à ceux qui demeurent dans les deux petits états désormais distincts d'Autriche et de Hongrie, rien ne permet de supposer qu'ils doivent être pourvus autrement que par le passé. Les chefs respectifs des deux républiques exercent chacun pour son pays les prérogatives que le même souverain exerçait seul auparavant, mais comme empereur d'Autriche et comme roi de Hongrie (3).

Le droit de nomination existe en *Bavière* depuis 1817. Pie VII

(1) Cf. Wernz, *Jus decretalium*, t. II, 2e partie, p. 558; Aichner-Friedle, *o. c.*, p. 293. A propos des privilèges à mentionner dans le rapport quinquennal des évêques, Benoît XIV esquisse un historique de cette prérogative du métropolitain de Salzbourg, avec référence à d'assez nombreux documents (*De Synodo diœcesana*, liv. 13, ch. 7, n° 4-7).

(2) Paragr. 3 : « Die Besetzung der Erzbistümer und Bistümer, dann der Canonicate an sämtlichen Kapiteln, sowie die Ernennung der bischöflichen Generalvicare erfolgt in der bisherigen Weise. In Fällen, wo die Besetzung nicht auf landesfürstlicher Ernennung oder einer landesfürstlich bestätigten kanonischen Wahl beruht, ist die für eines der genannten Ämter in Aussicht genommene Person der staatlichen Kultus-Verwaltung anzuzeigen. Gegen eine von der letzteren erhobene Einsprache darf die Besetzung oder Ernennung nicht stattfinden ». Texte entier de la loi dans Aichner-Friedle, *o. c.*, appendice X, p. [44].

(3) On eût été reconnaissant au R. P. Vidal d'avoir signalé, dans la nouvelle édition qu'il vient de donner de l'ouvrage magistral du P. Wernz (*Jus canonicum... ad codicis normam exactum*, Tome II, *de Personis*, Rome, 1923) les modifications apportées par la guerre. Il se contente de reproduire l'édition précédente (même pour Olmütz) se bornant à remarquer en note : « Immutatis substantialiter conditionibus statuum cum quibus concordata celebrata sunt, pariter in singulis casibus considerandum venit utrum concordatum sit *res inter alios acta...* » (p. 620, note 99). Il aurait rendu service en profitant de sa présence à Rome pour tâcher de le savoir. Le R. P. Wernz, toujours si soucieux d'être « au point », n'y eût certainement pas manqué.

Digitized by Google

l'accorda au roi Maximilien-Joseph et à ses successeurs par le concordat signé à Rome le 5 juin, (1) en même temps qu'il révisa la circonscription ecclésiastique du royaume. Il témoigna ainsi sa reconnaissance pour les généreuses dotations que la Couronne assurait à chacun des sièges. Ce droit s'exerce actuellement sur les deux archevêchés de Munich (2) et de Bamberg, et les six évêchés d'Augsbourg, Passau, Ratisbonne, Würzbourg, Eichstätt et Spire.

Le Président de la République du *Pérou* jouit du droit de patronat en vertu d'un bref de Pie IX, daté du 5 mars 1876 (3). En fait, c'est le Congrès qui choisit; le gouvernement lui soumet six candidats : celui qu'il agrée est présenté par le Président à l'institution pontificale (4).

*
* *

Entre la nomination patronale et la libre collation pure et simple se place un intermédiaire, celui de l'intervention du gouvernement dans le choix du Saint-Père. Quelquefois elle se produit régulièrement, en vertu d'un accord officiel préalable; d'autres fois le Saint-Siège la réprouve en principe, mais il en tient compte dans la pratique, *pro bono pacis*.

La plupart des républiques de l'*Amérique du Sud* tirent parti de cette situation de fait : Argentine, Bolivie, Chili, Costarica, Equateur, Guatemala, Haïti, Honduras, Nicaragua, Paraguay, San-Salvador, Uruguay, Venezuela. Plusieurs d'entre elles avaient conclu des conventions avec Rome au XIXe siècle (5); mais elles les ont, quelques années après, dénoncées ou abandonnées (6). Depuis lors, elles soutiennent la thèse qu'étant d'anciennes colo-

(1) A. Mercati, *o. c.*, p. 591.

(2) L'ancien évêché de Freising (Frisingensis), transporté à Munich, et érigé en métropole sous le double nom de Munich et Freising.

(3) Bref *Praeclara inter beneficia*, dans *Acta Sanctae Sedis*, t. VIII, p 365.

(4) Cf. Boudinhon, *l. c.*, p. 240. — L'évêché de Monaco est soumis à un régime particulier. Le prince présente trois candidats, mais le Saint Siège peut les rejeter tous les trois. Ce siège n'est donc pas de nomination patronale. Nous donnons cependant ces renseignements sous toute réserve : ils nous ont été fournis officieusement et nous n'avons aucun texte à alléguer.

(5) On en trouvera le texte dans A. Mercati, *o. c.*

(6) Cf. Boudinhon, *l., c.*, p. 239.

Digitized by Google

nies espagnoles, leurs gouvernements respectifs ont hérité de plein droit des prérogatives reconnues autrefois au Roi Catholique, et qu'ils peuvent, en conséquence, choisir les évêques. Ils le font avec des modalités différentes, suivant les pays : là, c'est un seul candidat qu'on soumet au pape, ailleurs une liste de trois noms. Le Saint-Siège proteste contre cette prétention, et la déclare abusive. Toutefois, elle produit son effet la plupart du temps : le pape affecte de considérer le candidat comme simplement *recommandé*, et il le nomme *motu proprio* (1). Il arrive cependant que des heurts se produisent, et que le Saint-Siège écarte nettement les propositions gouvernementales. Tout récemment encore (2), les journaux nous apportaient l'écho d'un conflit aigu provoqué entre Rome et la République Argentine par la vacance du siège de Buenos-Ayres.

Quand l'intervention du pouvoir civil est officiellement admise par l'autorité ecclésiastique, on lui donne habituellement le nom de *droit de regard*. Il consiste dans l'engagement pris par le Saint-Siège de ne jamais nommer un nouvel évêque sans en soumettre, au préalable, le nom au gouvernement, lequel peut s'opposer à ce choix pour des raisons politiques.

Ce droit de regard a été accordé à la *Colombie* par le concordat du 31 décembre 1887 (3). La rédaction de l'article 15, où nous le trouvons mentionné, mérite d'être remarquée. Elle témoigne d'une persistance intéressante des anciennes prétentions, qui se trouvent là régularisées. « Le droit de nomination des archevêques et des évêques est propre et particulier au Saint-Siège. Cependant Sa Sainteté, en témoignage de spéciale considération, et en vue de maintenir la bonne harmonie entre l'Église et l'État, accorde que la provision des sièges archiépiscopaux et épiscopaux ne sera faite qu'après avoir demandé d'abord au Président de la République si la personne à choisir lui est agréable. C'est pourquoi, lorsqu'un siège viendra à vaquer, le Président de la République pourra recommander directement au Saint-Siège les ecclé-

(1) Nous empruntons ce renseignement à l'article, plusieurs fois cité déjà, de Mgr Boudinhon; il lui a été fourni par S. E. le Cardinal Gasparri, alors secrétaire de la S. Congrégation des Affaires ecclésiastiques extraordinaires. La situation ne s'est pas modifiée depuis cette époque.

(2) Au mois de novembre 1923.

(3) A. Mercati, *o. c.*, p. 1051.

Digitized by Google

siastiques qui lui paraîtront doués des qualités requises pour la charge épiscopale. De son côté, avant de procéder aux nominations, le Saint-Siège notifiera toujours au Président le nom des candidats qu'il se propose de choisir, afin de savoir si celui-ci n'a pas de raisons d'ordre civil ou politique qui lui font trouver ces candidats désagréables ». Le Président peut donc opter entre ces deux alternatives, ou attendre la notification du pape, ou prendre lui-même les devants et proposer ses propres candidats.

Le concordat conclu avec la *Serbie* le 24 juin 1914 (1) n'accorde pas au roi la même initiative. Il porte simplement ceci : lorque l'archevêché de Belgrade et l'évêché d'Üsküb (Skoplje) viendront à vaquer, le Saint-Siège, avant de nommer « définitivement » le nouveau titulaire, notifiera le nom du candidat au gouvernement royal, pour savoir s'il n'oppose pas à ce choix des raisons d'ordre politique ou civil (2)

Pour les pays de libre collation, la nomination des évêques est préparée par la S. Congrégation Consistoriale. Au contraire, toutes les fois que les gouvernements interviennent d'une manière quelconque en cette affaire, soit légalement soit même simplement en fait, toute ingérence est soustraite à cet organisme, et c'est une autre Congrégation qui devient compétente, la Congrégation dite des Affaires ecclésiastiques extraordinaires : pratiquement, la Secrétairerie d'État. Lorque Pie X réorganisa la curie

(1) A. Mercati. *o. c.*, p. 1100.

(2) Il ne semble pas que cette disposition ait eu l'occasion d'être observée jusqu'ici. En effet, l'article 2 du même concordat était ainsi libellé : « Si costituisce nel Regno di Serbia una Provincia Ecclesiastica, composta dell' Archidiocesi di Belgrado, con sede nella capitale del Regno, avente come territorio quello compreso nei confini della Serbia prima dei trattati di Londra e di Bucarest dell' anno 1913, e della diocesi di Scopia, suffraganea, con sede in detta città, comprendente i nuovi territori, passando dalla giuridizione di Propaganda Fide al diritto comune ». Or, dans l'*Annuario pontificio* de 1923, publication officielle du Saint-Siège, Belgrade est encore mentionné comme un simple évêché *titulaire*, non résidentiel, Üsküb est toujours immédiatement soumis au Saint-Siège, et aucun de ces deux évêchés n'est pourvu. — Cette situation s'explique par la date même du concordat : signé le 24 juin 1914, il fut ratifié le 25 août, en pleine guerre par conséquent; des soucis plus immédiats préoccupaient alors le gouvernement serbe, et depuis la paix c'est un nouveau concordat qu'appellerait la situation territoriale du Royaume des Serbes, Croates st Slovènes. Des pourparlers, du reste, sont engagés à cet effet.

Digitized by Google

romaine, en 1908, il ne fit pas cette distinction, et attribua à la Consistoriale une compétence exclusive et universelle, sauf pour les pays dépendant de la Propagande : ou du moins lui réserva-t-il toutes les décisions (1). Voici, en effet, comment il s'exprimait dans sa constitution *Sapienti Consilio* :

Duas haec congregatio easque distinctas partes complectitur.

Ad primam spectat non modo parare agenda in Consistoriis, sed praeterea in locis Congregationi de Propaganda fide non obnoxiis ... Episcopos, Administratores apostolicos, Adjutores et Auxiliarios Episcoporum eligere; canonicas inquisitiones seu processus super eligendis indicere actosque diligenter expendere; ipsorum periclatari doctrinam.

Il ajoutait, il est vrai :

At si viri eligendi... sint extra Italiam, administri Officii a publicis negotiis, vulgo *Secretariae Status*, ipsi documenta excipient et *positionem* conficient, Congregationi Consistoriali subjectam.

Mais on voit que le rôle des agents de la Secrétairerie d'État devait se borner à composer les dossiers, à rassembler les pièces; c'était la Consistoriale qui les examinait, et se prononçait sur les candidatures (2).

Il n'en va plus de même depuis 1918, et le Code de droit canonique a strictement restreint la compétence de la Consistoriale aux pays de libre collation pure et simple. Le texte du canon 255 est très clair :

Ad Congregationem pro negotiis ecclesiasticis extraordinariis spectat diœceses constituere vel dividere et ad vacantes diœceses idoneos viros promovere, quoties hisce de rebus cum civilibus guberniis agendum est (3).

(1) Constitution *Sapienti consilio*, du 29 juin 1928, *Pii X... acta*, vol. IV, 1914, p. 149.

(2) Quitte à prendre l'avis, au besoin, de la Congrégation des Affaires extraordinaires, dont le rôle était défini en ces termes : « In ea tantum negotia haec Congregatio incumbit quae ejus examini subjiciuntur a Summo Pontifice per Cardinalem Secretarium Status, praesertim ex illis quae cum legibus civilibus conjunctum aliquid habent et ad pacta conventa cum variis civitatibus referuntur ». *Ibid*, p. 155.

(3) Dans l'article qu'il consacre à la Congrégation des *Affaires ecclésiastiques extraordinaires* dans le *Dictionnaire de droit canonique*, M. Magnin fait remarquer fort justement que le législateur emploie ici, à dessein, une

Digitized by Google

L'expression *promouvoir* est au moins aussi compréhensive que celle de *proposer*, que nous trouvons au canon 248 et par laquelle est déterminé le rôle de la Consistoriale en pareille matière. D'ailleurs, ce même canon 248 réserve expressément la juridiction de la Congrégation des Affaires extraordinaires. Voici le texte du paragraphe 2 :

Ad hanc Congregationem spectat non modo parare agenda in Consistoriis, sed praeterea, in locis Congregationi de Prop. Fide non obnoxiis... Episcopos, Administratores apostolicos, Coadjutores et Auxiliaros Episcoporum constituendos proponere, canonicas inquisitiones seu processus super promovendis indicere actosque diligenter expendere, ipsorum periclitari doctrinam, *salvo praescripto can.* 255.

On ne pouvait établir une limite plus nette entre la compétence des deux « dicastères ».

Ces précisions nous ont paru nécessaires à la pleine intelligence d'un document que nous sommes heureux d'être autorisés à publier ici, et qui nous fait connaître comment sont aujourd'hui choisis les évêques de France. Au mois de mai 1921, S. E. le Cardinal Secrétaire d'Etat remettait au chargé d'affaires extraordinaire du gouvernement français près le Saint-Siège la note suivante :

SECRÉTAIRERIE D'ETAT
DE SA SAINTETÉ.

Au Vatican, mai 1921.

AIDE-MÉMOIRE

Les rapports diplomatiques normaux entre la France et le Saint-Siège heureusement rétablis, entre en vigueur la disposition du canon 255 du code du droit canonique :

« Ad Congregationem pro negotiis ecclesiasticis extraor-

expression très large : *agendum est*. Nous ne croyons pas, cependant, qu'il ait complètement raison quand il ajoute (col. 256) : Pratiquement, il s'agit ou des pays encore liés avec Rome par des concordats ou de ceux qui, après dénonciation de concordats, nomment et paient les évêques (Amérique du Sud) ». On peut très bien concevoir, en effet, la possibilité du droit de regard accordé *hors concordat*. Il en existe au moins un exemple, comme on va le voir. Et dans ce cas c'est la congrégation des Affaires extraordinaires, non la Consistoriale, qui prépare les nominations.

Digitized by Google

dinariis spectat... ad vacantes diaeceses idoneos viros promovere, quoties hisce de rebus cum civilibus guberniis agendum est ».

Par conséquent la Secrétairerie d'Etat devra désormais s'occuper de la promotion des évêques de France, et c'est au Cardinal Secrétaire d'Etat qu'il appartient d'interroger S. E. l'Ambassadeur Français si le gouvernement a quelque chose à dire au point de vue politique contre le candidat choisi.

Signé : P. Card. GASPARRI.

A lire ce texte rapidement, l'on pourrait avoir l'impression qu'il s'agit là d'une conséquence normale, automatique, de la reprise des relations. Il n'en est rien, et plusieurs nations entretiennent à Rome des agents diplomatiques sans acquérir de ce chef la même prérogative. La reprise des relations a été, sans aucun doute, l'occasion, la cause si l'on veut, de ce privilège ; elle n'en a pas été la *raison suffisante*. L'expression « entre en vigueur » ne fait pas que constater : elle est créatrice. C'est le *droit de regard* qu'elle attribue officiellement au gouvernement sur la nomination des évêques français. Il convient d'ajouter que la pratique diffère tant soit peu des termes de l'accord. La démarche n'est pas faite à Rome, par le cardinal secrétaire d'Etat, auprès de l'Ambassadeur de France; elle est faite à Paris, par le nonce, auprès du Ministre des Affaires Etrangères (1).

*
* *

Dans toutes les autres nations, le Saint-Siège choisit les évêques en pleine indépendance. La S. Congrégation Consistoriale — ou celle de la Propagande, suivant les régions — constitue

(1) Il est à remarquer, toutefois, que les *décrets* de nomination ne sont pas officiellement publiés par la Secrétairerie d'Etat ou la Congrégation des Affaires extraordinaires. Ils paraissent sous la rubrique des *Actes* de la Consistoriale. Cf., par exemple, *Acta Ap. Sedis*, vol. 14, p. 550, pour l'évêque de Montpellier (3 août 1922), et vol. 15, p. 114, pour l'évêque de Marseille (19 janvier 1923).

Digitized by Google

et examine les dossiers (1), et le pape, sur son avis, fait personnellement la nomination. Mais, évidemment, ni le pape, ni les congrégations ne peuvent connaître, dans tous les pays de libre collation, les prêtres idoines à l'épiscopat : il faut bien qu'ils leur soient indiqués, d'une manière ou d'une autre.

Nous n'avons rien à dire ici des suggestions purement officieuses. Tel candidat peut figurer sur les listes pontificales parce qu'un nonce, un évêque, un ecclésiastique ou un laïque influent, l'ont recommandé à la congrégation compétente. Si l'initiative émane d'une personnalité avantageusement connue en curie, si elle s'accompagne de renseignements circonstanciés, elle a des chances d'obtenir un résultat tôt ou tard. Le Saint-Siège, en effet, n'exclut pas ce mode d'indication. Evidemment, il se réserve d'enquêter, mais il revendique la pleine liberté de ses choix et ne s'estime lié à aucune méthode officielle d'information.

Il en a cependant établi plusieurs, dont le mécanisme est minutieusement réglé par les textes. Par ordre d'ancienneté, la première est celle de la recommandation, ou, suivant l'expression consacrée, de la *terne* : il semble bien, du reste, qu'il veuille l'abandonner de plus en plus. On pourrait appeler la seconde le système de la suggestion sur demande. La troisième, à laquelle paraissent aller depuis quelque temps les faveurs de la S. Congrégation Consistoriale, est celle des listes régulièrement — quoique secrètement — établies dans les provinces ecclésiastiques. Chaque pays n'a pas le choix entre ces différents procédés : l'autorité pontificale lui impose l'un ou l'autre.

Le régime de la recommandation a été introduit au XIXe siècle, dans tous les pays dépendant de la Propagande et que l'on ne pouvait considérer comme des territoires de missions : l'Irlande, en 1829 (2), l'Angleterre, en 1852 (3) ; la Hollande, en 1858 (4),

(1) Code de droit canonique, c. 248, § 2 et c. 252.

(2) *Collectanea S. Congregationis de Propagande Fide*, Rome, 1907. n° 808, t. I, p. 470. Ce décret a été expliqué par une lettre de la même congrégation à l'archevêque de Dublin, datée du 25 avril 1835 (texte *ibid.*, p. 471, note 1).

(3) *Ibid.*, n° 1075, t. I, p. 578. Le décret fut rendu d'après les conclusions du card. Wiseman.

(4) C'est une simple extension à ce pays de la pratique instituée pour l'Angleterre. Cf. *ibid.*, p. 578, note 1.

Digitized by Google

les États-Unis, en 1861 (1); le Canada, en 1862 (2); l'Australie, en 1866 (3); l'Écosse, en 1883 (4).

Cette institution avait pour but de soumettre au pape, à chaque vacance, une liste de *trois* candidats entre lesquels il pourrait choisir. D'où le nom communément employé de *terna*. Mais il faudrait bien se garder de croire que les prêtres ainsi recommandés acquièrent un droit quelconque du fait de leur présentation. Les documents reviennent sur ce point avec une insistance caractéristique (5) : le Saint-Père n'est pas obligé de promouvoir l'un des trois candidats. S'il connaît d'une autre source un prêtre qu'il juge plus qualifié qu'eux, il reste libre de le leur préférer. Il s'agit donc bien là d'une simple indication, pas davantage. En principe du moins; car on ne peut nier que la recommandation n'ait eu, en pratique, une très réelle efficacité.

Si l'objet de la recommandation est partout identique, le détail des opérations pour le choix des candidats varie avec les pays. Au lieu d'exposer la pratique de chacun, prenons plutôt un exemple que nous examinerons de près; il nous suffira de relever ensuite les particularités différentes que nous rencontrons ailleurs, et qui présentent quelque importance.

En Irlande, le corps électoral est formé par les chanoines, là où existe un chapitre, et par tous les curés, sans distinction (6). Lorsqu'un siège devient vacant, le vicaire capitulaire (7), immé-

(1) *Ibid.*, n° 1208, t. I, p. 659. Remanié par le décret du 21 septembre 1885, approuvant le 3e concile plénier de Baltimore, *ibid.*, p. 662. Une ébauche de ce régime avait déjà été introduite par le décret du 14 juin 1834, cité intégralement dans le texte de 1861.

(2) Décret portant extension au Canada des règles imposées aux États-Unis, *ibid.*, p. 662, note 1.

(3) *Ibid.*, n° 1291, t. I, p. 714 ; complété par le décret du 1er mai 1887, reconnaissant les décisions du concile plénier de Sydney, *ibid.*, p. 714.

(4) *Ibid.*, n° 1603, t. II, p. 185.

(5) Notamment les deux textes concernant l'Irlande, les décrets introductifs de la pratique en Angleterre, en Australie, etc.

(6) « Qui in Hibernia nuncupantur parochi, scilicet clerici ad ordinem sacerdotalem evecti, censurarum immunes, quique parochiae, seu parochiarum unitarum actuali ac pacifica possessione gaudeant... » Décret du 17 octobre 1829, *l. c.*, p. 470.

(7) Nous employons cette expression pour la commodité, en signalant qu'elle n'est pas exacte lorsque l'administrateur intérimaire est élu par d'autres que les chanoines; ce qui est le cas dans les diocèses qui n'ont pas

Digitized by Google

diatement après sa désignation, avertit le métropolitain, ou, à son défaut, le suffragant le plus ancien, et de la mort du prélat et de sa propre élection. L'archevêque lui enjoint de convoquer les électeurs. La date de cette réponse détermine celle du scrutin : il a lieu, obligatoirement, vingt jours après. Le vicaire a huit jours pour lancer les convocations. Le moment venu, l'archevêque se rend au lieu fixé, pour présider au vote, ou il délègue à cet effet l'un de ses suffragants.

Après la messe solennelle du Saint-Esprit, le président, siégeant au trône, fait sortir de l'église toutes les personnes étrangères à l'assemblée, fermer les portes et disposer l'urne. Le vicaire capitulaire lui remet la liste électorale. Chaque électeur répond « présent » à l'appel de son nom, fait par le secrétaire de l'archevêque, et se rend à sa place. Pour que l'élection soit valide, il suffit de la présence du quart des inscrits ; mais les absences doivent être expliquées, afin d'écarter le danger d'évincements frauduleux. On élit ensuite deux scrutateurs, qui, avec l'archevêque et son secrétaire, forment le bureau. Après avoir juré qu'il agit en son âme et conscience, et sans calculs humains, chaque électeur dépose son bulletin (1).

Le vote par correspondance est admis, mais entouré de certaines garanties. L'impossibilité de se rendre à l'assemblée doit être prouvée, et s'il s'agit de maladie le certificat de deux médecins est nécessaire. Le votant écrit son bulletin de sa propre main, le met dans une enveloppe qu'il cachète, et l'adresse au président, par l'intermédiaire d'un de ses collègues qui se rend au scrutin. Mais il doit, de plus, émettre le serment auquel sont astreints tous les votants, et cela en présence de deux électeurs, qui en témoignent devant le métropolitain.

de chapitre cathédral. Le texte porte : « Vicarius juxta formam a sacris canonibus praescriptam [constitutus] ». (*Ibid.*, p. 470).

(1) Ni le décret du 17 octobre 1829 ni la lettre à l'archevêque de Dublin ne nous font connaître si les bulletins portent trois noms ou un seul. La lettre laisserait plutôt entendre qu'un seul suffit, les trois candidats ayant chacun le plus de voix étant élus. Nous lisons cependant dans un article de E. Philippe, publié dans le *Canoniste contemporain*, 1905, p. 466, que chaque électeur écrit trois noms sur son unique bulletin : « Rev. N., dignissimus ; Rev. N., dignior ; Rev. N., dignus ». Ces renseignements sont tirés de S. B. Smith, *Elements of Ecclesiastical Law*, t. I, p. 528.

Digitized by Google

Après le dépouillement, fait par le bureau le président proclame le nom des trois candidats qui ont obtenu le plus de voix, et fait rédiger séance tenante, en double expédition, le procès-verbal de l'élection, que signeront les quatre membres du bureau. Il remet l'un des exemplaires au vicaire, qui l'adresse sans retard au Saint-Siège ; le second reste entre ses mains, pour lui servir quelques jours plus tard.

En effet, le vote des curés et des chanoines n'aboutit qu'à une indication : la recommandation proprement dite appartient aux évêques de la province. Le métropolitain les réunit dans les dix jours (1), leur lit le procès-verbal de l'élection, et leur demande ce qu'ils pensent des candidats présentés. Leur avis, quel qu'il soit, est rédigé par écrit dans un unique document, soussigné par tous les prélats, scellé du sceau de l'archevêque, et transmis au Saint-Siège. Si l'opinion des évêques n'était favorable à aucun des trois candidats, il n'y aurait pas lieu d'en élire d'autres : le pape, dans ce cas, se réserve d'aviser lui-même.

En Angleterre et en Hollande, les chanoines sont seuls électeurs, et ils procèdent par trois scrutins, un pour chaque candidat ; la majorité absolue des suffrages est exigée, et l'on recommence tant qu'elle n'est pas obtenue. Les évêques interviennent de la même façon qu'en Irlande (2).

En Écosse, dans les diocèses pourvus d'un chapitre, tout se passait (3) comme en Angleterre, avec cette différence que l'assemblée des évêques pouvait ajouter à la liste qui lui était soumise des candidats de son choix. Si le diocèse n'avait pas de chanoines, la charge de dresser la liste incombait aux évêques de la province, assistés des deux archevêques d'Edimbourg et de Glasgow (4); ils devaient y arriver, eux aussi, moyennant trois

(1) Le délai pour la convocation des évêques n'est pas fixé dans les textes de la Propagande. Nous le trouvons indiqué par E. Philippe, *l. c.*, toujours d'après S. B. Smith.

(2) Cf. *Collectanea*, I, p. 578. On trouvera des renseignements détaillés sur ce sujet dans les statuts synodaux de la province de Westminster, Mansi, *Ampliss. collectio*, t. 44, col. 754.

(3) *Ibid.*, II, p. 185. C'est à dessein que nous parlons à l'imparfait. Le régime de la recommandation a été récemment supprimé en Ecosse, aux États-Unis et au Canada, ainsi que nous le dirons un peu plus loin.

(4) Il n'y a en somme, en Écosse, qu'une province proprement dite, celle de Saint-André et Edimbourg : l'archevêque de Glasgow n'a pas de suffragants.

Digitized by Google

scrutins. Ils la transmettaient au Saint-Siège avec indication du nombre de voix obtenues par chaque candidat, et leurs observations personnelles.

Aux États-Unis existait une procédure un peu plus compliquée, ou plutôt deux pratiques parallèles, indépendantes l'une de l'autre, mais complémentaires par rapport au résultat cherché, c'est-à dire la documentation du Saint-Siège. La première consistait dans la confection, tous les trois ans, de listes d'*épiscopables*. Chaque évêque établissait la sienne, très secrètement, et l'adressait à la fois à son métropolitain et à la Propagande. Ces listes n'avaient aucun rapport immédiat avec la provision de tel ou tel siège. La seconde opération, au contraire, était déclanchée par une vacance et avait pour théâtre le seul diocèse à pourvoir. Les consulteurs (1) et les curés inamovibles, assemblés sous la présidence du métropolitain ou d'un suffragant délégué par lui, élisaient trois candidats, dont les noms étaient aussitôt communiqués et à la Propagande et à chacun des évêques de la province. Ceux-ci, convoqués à leur tour par le métropolitain, discutaient les mérites des élus du clergé et dressaient une liste à eux. Si elle différait de celle des consulteurs et des curés, ils devaient expliquer à la Propagande, en lui transmettant leur choix, pour quelles raisons ils excluaient les premiers candidats (2).

La participation des consulteurs et des curés avait été demandée par le IIIe concile plénier de Baltimore, et accordée par le décret du 21 septembre 1885. Dans le régime antérieur, conforme au décret de 1861, seuls les évêques intervenaient. Ils se réunissaient soit en synode provincial soit en assemblée, et discutaient en toute liberté, sous la présidence de l'archevêque, les titres des candidats dont chacun d'eux lui avait au préalable envoyé une liste. Ensuite ils émettaient un vote secret. Débats et résultats du vote étaient consignés dans un procès-verbal, adressé à la Propagande (3).

(1) Les consulteurs jouent, dans l'administration diocésaine des États-Unis, le même rôle que les chanoines dans les pays où existent des chapitres. Cf. code de droit canonique, can. 423-428.

(2) *Collectanea*, I, p. 662. Sur les pratiques successivement suivies aux États-Unis, et les inconvénients qu'elles présentaient, voir un excellent article de A. Villien, *La nomination des évêques des États-Unis de l'Amérique du Nord*, dans *Le canoniste contemporain*, 1916, p. 485.

(3) *Collectanea*. I, p. 661.

Digitized by Google

C'est cette pratique, la plus ancienne, qui fut étendue au Canada en 1862 (1) ; et le grand dominion l'a conservée jusqu'en 1919. Quant à l'Australie, dotée d'abord du même régime, elle en demanda la modification au concile plénier de Sydney, en 1887, dans les mêmes termes que l'avait fait, deux ans plus tôt, pour l'Amérique, le concile de Baltimore. Cette modification fut accordée et le décret d'approbation du concile australien reproduit, à peu près mot pour mot, celui du 21 septembre 1885 (2).

Nous avons tenu à exposer, au moins sommairement, le fonctionnement du système de la *terne* partout où la Propagande l'avait institué. Hâtons-nous d'ajouter qu'il est en voie de disparaître. Lorsque Pie X réorganisa la curie romaine, il décida que l'Angleterre, l'Écosse, l'Irlande, la Hollande. les États-Unis et le Canada seraient désormais soustraits à la juridiction exclusive de la Propagande et dépendraient des autres dicastères, compétents suivant les matières (3). Le choix des évêques dans ces pays devait ainsi relever de la Consistoriale. L'activité réformatrice de cette Congrégation atteignit les États-Unis en 1916, le Canada en 1919 et l'Écosse en 1920 (4). A l'heure actuelle, la recommandation n'est donc plus pratiquée qu'en Angleterre, en Irlande, en Hollande et en Australie. Elle ne tardera sans doute pas à disparaître d'Europe, et peut-être son glas sonnera-t-il bientôt même en Océanie. Ce jour là, les historiens du droit canonique salueront avec mélancolie l'évanouissement de la dernière ombre qui rappelait encore, dans l'Eglise catholique, la participation du clergé de second ordre à la désignation des chefs de diocèses.

Mais il faut bien reconnaître que le régime de la *terne* présente des inconvénients graves. Ils nous sont signalés notamment dans deux documents officiels, une lettre encyclique écrite par la Propagande à tous les archevêques des Etats-Unis, le 15 mai 1892 (5),

(1) *Collectanea*, I, p. 662, note 1.

(2) *Ibid.*, p. 714.

(3) Constitution *Sapienti consilio*, du 29 juin 1908, titre I, n° 6, dans *Pii X pontificis maximi acta*, Rome, Typographie polyglotte vaticane, vol. IV, 1914, p. 153.

(4) Nous verrons un peu plus loin par quelle pratique la *terne* y est remplacée.

(5) On en trouvera le texte dans *F. Lucii Ferraris promptae bibliothecae*

Digitized by Google

et le préambule du décret de la Consistoriale qui supprima la recommandation dans ce même pays, le 25 juin 1916 (1).

Le premier est l'effervescence qui accompagne toute consultation publique : disons le mot, l'atmosphère électorale. La lettre de la Propagande parle de « mouvements » dans le clergé et le peuple à cette occasion; elle fait allusion à des campagnes de journaux, à des réunions publiques, à des diffamations : abus graves, dit-elle, fréquents, bien connus, qu'elle n'a pas le droit de paraître ignorer (2). Pareils troubles, il est vrai, ne sont peut-être pas inévitables; admettons qu'ils aient des causes particulières, locales, qu'ils soient plus à craindre en Amérique qu'ailleurs, et qu'ils ne suffisent point pour condamner le principe même de la *terne*. Mais voici un autre inconvénient qui paraît bien, lui, inhérent à la nature de l'institution. Le propre de la recommandation est de n'intervenir qu'au moment des vacances : c'est là son vice fondamental. En effet, comptons le temps dépensé à toutes les démarches qu'elle comporte : plus d'un mois avant que les candidats soient choisis. Il faut transmettre leurs noms à Rome; et seulement quand il les a reçus, le Saint-Siège, qui tient pour « loi fondamentale » de s'informer lui-même, peut commencer son enquête. D'où des délais nécessairement très longs, au grand détriment du diocèse privé de pasteur. Et l'on ne peut les abréger qu'en s'exposant au danger de faire des nominations hâtives, sans garanties. La vraie solution, remarque la Consistoriale, est de ne pas attendre les vacances pour se précautionner, car « si l'on ne peut deviner quand elles se produi-

supplementum, publié par le P. Bucceroni en 1899 (Rome, typographie de la Propagande), ouvrage qui forme le t. IX° de la dernière édition de Ferraris, p. 322.

(1) *Acta Apostolicae Sedis*, t. VIII, 1916, p. 400.

(2) « ...Non ignorat Amplitudo tua, occasione vacantium sedium episcopalium, varios isthic excitari solitos apud clerum populumque catholicum motus, quos graviores crebrioresque sensim fieri experientia docet. Et sane quae in tali causa evenire solent ea nec levia sunt nec obscura, nec ejusmodi quae ab hac S. C. silentio prorsus praeteriri possint. In proponendis enim ad episcopale munus candidatis, clerum ac populum, praeter statuta jura, commoveri passim conspicimus. Per publicas ephemerides contentiones vulgantur et exardescunt, publice ac privatim ea de re comitia habentur, ubi proprios quaeque factio candidatos extollit, alienos criminando deprimit... » *L. c.*

Digitized by Google

ront, au moins est-on certain qu'elles se produisent un jour ou l'autre » (1). Et ces considérations montrent bien que la *terne* est condamnée, même là où elle survit encore.

Le système que nous avons désigné, tant bien que mal, par l'expression de *suggestion sur demande*, ne repose pas, comme le précédent, sur des documents homogènes, l'introduisant dans des pays déterminés. Pour le connaître, il faut rapprocher plusieurs textes, et procéder par élimination pour savoir dans quelles régions il fonctionne encore.

Benoît XIV, préoccupé de constituer en curie des dossiers sur les prêtres aptes à l'épiscopat, quel que fût le diocèse auquel ils appartinssent, créa dans ce but, par la constitution *Ad Apostolicae*, du 17 octobre 1740, une Congrégation composée de cinq cardinaux, avec l'Auditeur du pape pour secrétaire (2). L'année même de cette création, et tous les deux ans dans la suite, le cardinal préfet de ce nouveau dicastère devait écrire aux évêques et aux supérieurs religieux des pays de libre collation, pour solliciter leurs renseignements : connaissaient-ils, dans leur clergé ou celui du voisinage, des prêtres idoines à la charge pastorale; d'où sortaient-ils, qu'étaient leurs parents, quel était leur âge, leur *curriculum vitae* ; que fallait-il penser de leurs connaissances, de leur valeur doctrinale, de leur piété, de leur prudence, de leur caractère, etc. Les réponses devaient s'entourer du secret le plus absolu, et le pape imposait aux membres de cette Congrégation le silence même des Inquisiteurs. Quand des vacances se produiraient dans l'épiscopat, l'Auditeur en ferait part à la Congrégation. Chacun de son côté, les cardinaux tâcheraient d'avoir, si possible, des informations particulières; puis ils se réuniraient,

(1) « ...Quibus de causis evenit ut vacationem diœcesum plus aequo, cum fidelium offensione, ecclesiasticae disciplinae, et status diaecesani dispendio protrahantur. His accedit haud consultum videri tanti momenti rem, quam major in Ecclesia vix esse potest, festinanter pertractari, urgente et impellente dumtaxat necessitate. Dum e contra, quum diaecesum vacationes, etsi incertae tempore, certae tamen eventu sint, satius esset tempestive hoc agi, et in antecessum saltem generice Apostolicae Sedi nomina facere eorum quos Episcopi dignos et aptos pastorali munere censeant ».

(2) On en trouvera le texte dans le nouvel ouvrage de S. E. le cardinal P. Gasparri, *Codicis juris canonici fontes*, Rome, Typographie polyglotte vaticane, t. I, 1923, p. 662.

Digitized by Google

consulteraient leurs dossiers, discuteraient et soumettraient leur avis au Saint-Père.

En fait, ces prescriptions de Benoît XIV ne furent pas longtemps observées. Léon XIII les remit en vigueur, mais pour l'Italie seulement, par la constitution *Immortalis memoriae*, du 21 septembre 1878, où il reprenait à peu près les termes de son prédécesseur (1). Par un *motu proprio* daté du 17 décembre 1903, Pie X engloba dans les pouvoirs du Saint-Office ceux de la Congrégation dite *de eligendis episcopis* et les étendit de nouveau à tous les pays qui ne dépendaient pas de la Propagande, et dont les évêques n'étaient nommés ni par la Congrégation des Affaires extraordinaires ni en vertu de privilèges ou de concordats. En même temps, il dota le Saint-Office d'un questionnaire très détaillé dont il devait faire usage, à l'avenir, dans ces consultations (2).

Quand il réorganisa la Curie, cinq ans après (3), le même pape enleva au Saint-Office sa compétence éphémère et l'attribua à la première section de la Consistoriale. Mais les *Normae peculiares* de ce nouvel organisme renvoyèrent, pour la méthode à suivre dans la confection des dossiers, au *motu proprio* de

(1) *Leonis Papae XIII ...acta praecipua*, Bruges, Desclée, vol. I, 1887, p. 310. Les seules innovations de Léon XIII consistèrent à faire parvenir les demandes aux évêques non plus directement, mais par l'intermédiaire des métropolitains, et à adjoindre à la congrégation un second secrétaire. — C'est Léon XIII lui-même qui constate que l'institution de Benoît XIV « usu diuturna non fuit ».

(2) Motu proprio *Romanis pontificibus*, dans *Pii X...acta*, vol. I, 1905, p. 113. Voici le passage principal : « Providentissimi hujus instituti salutaribus effectibus experientia comprobatis, vix dum, licet inviti, universalis Ecclesiae gubernacula, Deo disponente, tractanda suscepimus, ad illud perficiendum provehendumque animum intendimus. Quem in finem praefatam de eligendis Italiae episcopis a Leone XIII fundatam Congregationem Supremae Sacrae Congregationi S. Officii, cui Ipsimet immediate praesidemus, coagmentantes, decernimus ac statuimus ut, servatis ex integro rationibus et formis, quae in electione episcoporum pro locis Sacris Congregationibus de Propaganda Fide et Negotiarum ecclesiasticorum extraordinariorum subjectis, vel ubi peculiaribus constitutionibus aut concordatis res moderatur, in praesens adhibentur ceterorum omnium episcoporum delectus ac promotio eidem supremae S. Officii Congregationi, veluti materia ipsius propria, deferatur ». L'expression *ceterorum omnium episcoporum* indique bien que la compétence du Saint-Office ne sera pas restreinte à l'Italie.

(3) Constitution *Sapienti consilio*, du 29 juin 1908, *Pii X...acta*, vol. IV, 1914, p. 149.

Digitized by Google

1903 (1); et comme celui-ci ne faisait que confirmer la bulle *Immortalis memoriae*, rénovatrice elle-même de la constitution *Ad Apostolicae*, nous voici ramenés, en définitive, aux dispositions de Benoît XIV.

Le Code de droit canonique n'a rien changé aux *Normae* de la Consistoriale; mais nous avons vu qu'il avait restreint sa compétence, en rattachant à la Congrégation des Affaires extraordinaires les nations dont le gouvernement, d'une façon ou d'une autre, intervenait dans les nominations. Si nous excluons encore les territoires qui relèvent de la Propagande, et ceux à qui la Consistoriale elle-même a imposé un autre régime, nous aurons les pays où s'applique le système que nous étudions en ce moment. C'est à savoir l'Italie, la Belgique, le Portugal, la Yougoslavie, la Tchécoslovaquie et la Roumanie (2).

Pour l'Italie, une particularité est à signaler. Les *Normae peculiares* de la Consistoriale réservent au *Congresso*, composé du cardinal secrétaire, de l'assesseur et du substitut, le soin de confectionner les dossiers, qui seront soumis, le moment venu, à la Congrégation plénière. Ce rôle n'est point une sinécure, si l'on songe que l'Italie ne compte pas moins de trois cents évêques résidentiels, préposés à un territoire, sans parler des nombreux évêques titulaires, pourvus d'un siège nominal *in partibus infidelium*. Et, de plus, il faut s'inquiéter de l'accueil que fera le gouvernement aux nouvelles nominations. Sans doute, l'Italie a officiellement renoncé, dans la loi dite des garanties, à tout droit de nomination ou de présentation ; mais, à l'exception des sièges suburbicaires, la prise de possession des évêchés est soumise à l'*exequatur* gouvernemental, sans lequel un nouveau prélat ne peut toucher aux revenus de sa mense. Ceux qui s'intéressent aux choses d'Italie n'ont sans doute pas oublié à quelles difficultés donna lieu, de 1912 à 1914, la provision de l'archevêché de Gênes (3).

(1) *Ordo servandus in sacris congregationibus, tribunalibus, officiis romanae curiae. Pars altera : normae peculiares*, ch. VII, art. 2; *Pii X....acta*, vol. IV, p. 215.

(2) Il faut y ajouter le Luxembourg, dont l'évêché est de libre collation, quoique la loi du 23 juin 1873 réserve l'agrément du gouvernement grand-ducal. Cf. A. Boudinhon, *l. c.*, p. 246.

(3) Elles sont rappelées, du reste, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, fasc. LIX (2e partie), 1923, v° *Italie*, col. 143.

Digitized by Google

La principale différence entre la pratique inaugurée par Benoît XIV et celle qu'il nous reste à examiner consiste dans la disparition de l'initiative romaine. Dans la méthode que la Consistoriale tend à généraliser depuis quelques années, l'établissement de la liste des prêtres épiscopables devient en effet une des fonctions régulières des évêques en charge. Cette méthode a été introduite aux Etats-Unis en 1916 (1), au Canada et aux îles de Terre-Neuve en 1919 (2), en Écosse en 1920 (3), au Brésil (4), au Mexique (5) et en Pologne (6) en 1921. Nous avons cru pouvoir dire qu'elle avait pour elle l'avenir. Ce qui le fait supposer, c'est que nous la voyons imposer à des pays dont le passé est le plus divers : l'Écosse, les États-Unis et le Canada pratiquaient la *terne*; la Pologne vivait hier sous des droits concordataires; quant au Mexique et au Brésil, aucune législation particulière ne les avait visés. Pourquoi donc traiter différemment, par exemple, l'Angleterre et l'Ecosse, la Tchécoslovaquie et la Pologne? Du reste, étant admis que l'évolution de la discipline ecclésiastique devait aboutir à l'élimination complète de toute consultation officielle du peuple et du clergé inférieur, il faut bien admettre que ce nouveau régime apparaît comme le plus normal et le plus satisfaisant.

La consultation du clergé, du reste, n'a pas totalement disparu en fait : elle est devenue officieuse et à peu près facultative. Nous disons « à peu près », car si les plus récents documents ne la prescrivent pas, le décret *Ratio pro candidatis* impose à chaque évêque américain de se renseigner d'abord auprès des consulteurs et des curés inamovibles, dans des entretiens individuels, entourés du plus grand secret (7). Les évêques écossais doivent

(1) Décret *Ratio pro candidatis*, du 25 juillet 1916. *Acta Apostolicae Sedis*, t. VIII, p. 400.

(2) Décret *Inter suprema*, du 19 mars 1919. *Ibid.*, t. XI, p. 124.

(3) Décret *Maximam semper*, du 20 novembre 1920. *Ibid.*, t. XIII, p. 13.

(4) Décret *Quae de eligendis*, du 19 mars 1921. *Ibid.*, t. XIII, p. 222.

(5) Décret *Quo expeditiori*, du 30 avril 1921. *Ibid.*, t. XIII, p. 379.

(6) Décret *Ad proponendos*, du 20 août 1921. *Ibid.*, t. XIII, p. 430.

(7) « ...Non in conventu coadunatis, sed singulis singillatim, data unicuique *sub gravi* obligatione secreti, et sub lege destruendi, si quod intercesserit hac de re, epistolare commercium ». *L. c.*, n° 2, *a*. Il faut ajouter que si les évêques sont tenus de prendre avis, ils ne sont pas obligés d'en

Digitized by Google

agir de même à l'égard de leurs chanoines. Mais partout ailleurs les évêques sont simplement *autorisés* à sonder certains ecclésiastiques prudents, et cela sans en avoir l'air (1).

Les listes doivent être établies à intervalles réguliers : tous les deux ans aux États-Unis et au Canada, tous les trois ans en Écosse et en Pologne; les évêques brésiliens et mexicains peuvent choisir entre des réunions triennales ou quinquennales. Le nombre des listes varie suivant les pays : il y en a une par province ecclésiastique aux États-Unis, au Canada (2), au Brésil et au Mexique ; en Pologne et en Écosse, les évêques de toute la région coopèrent à la formation d'une liste unique, les Polonais sous la direction du métropolitain le plus ancien, les Écossais sous la présidence de l'Archevêque d'Édinbourg, ou, si ce siège est vacant, de l'archevêque de Glasgow.

Pour le reste, la procédure est partout substantiellement la même. Au début du carême, chaque prélat fait parvenir à l'archevêque chargé de présider l'assemblée le nom des prêtres qu'il juge aptes à devenir de bons évêques, avec une notice indiquant leur âge, leurs antécédents, leur résidence actuelle et leur principale fonction. Il n'est pas nécessaire que ces prêtres appartiennent à son propre diocèse, mais il doit les connaître personnellement et à fond (3). Ces propositions sont strictement secrètes et l'évêque n'est autorisé à les dévoiler à personne autre qu'au dit métropolitain.

Celui-ci, quand il a reçu toutes les communications et désigné ses propres candidats, dresse une liste alphabétique de tous les noms, sans mentionner qui les propose, et l'envoie à chaque

tenir compte. Le n° 4 le précise formellement : « Susceptum.... consilium sequi possunt Episcopi, sed non tenentur, soli Deo rationem hac in re reddituri ».

(1) « ...Ita tamen ut finis hujus inquisitionis omnino lateat ». C'est la formule que porte le texte de tous les décrets, sauf ceux pour l'Ecosse et les Etats-Unis.

(2) Le n° 2 du décret *Inter suprema* autorise cependant quelques groupements de provinces, eu égard à des circonstances particulières : Kingston avec Toronto, Saint-Boniface avec Regina et Winnipeg, Edmonton avec Vancouver ; le plus ancien archevêque préside la réunion.

(3) La formule qu'on retrouve dans tous les textes, sauf le décret pour l'Ecosse, est celle-ci : « *Sub gravi* tamen exigitur ut qui proponitur personnaliter et ex diuturna conversatione a proponente cognoscatur ».

Digitized by Google

évêque, pour qu'il se livre, au sujet des candidats qu'il ne connaît point personnellement, à une enquête discrète (1).

Quelque temps après Pâques, tous les évêques s'assemblent au jour et à l'endroit désignés par le président, mais sans bruit ni appareil, « comme pour une réunion d'amis », afin d'éviter les indiscrétions et surtout pour ne point donner l'éveil à la presse (2). Ils prêtent serment de garder sur tout ce qui se dira ou se fera le silence le plus absolu, lisent ensemble les règlements de l'élection (3) et choisissent l'un d'entre eux pour secrétaire. On procède alors à la ventilation des candidatures.

La législation canonique nous avait appris depuis longtemps quelles qualités l'Église exigeait des évêques (4). Fort sagement, la Consistoriale attire l'attention de ses informateurs sur d'autres détails qui ont leur importance : il ne convient pas que les candidats soient trop vieux, ni trop malingres; il faut tenir compte aussi de leur caractère, de leur situation de famille, de leur compétence dans le maniement des affaires temporelles. Et pour avoir plus de chance de confier à ceux qu'elle retiendra le poste où leur action pourra être le plus efficace, elle invite les évêques assemblés — sans toutefois leur en faire une obligation — à lui indiquer quel genre de diocèse conviendrait le mieux à tel candidat : modeste ou important, tranquille ou difficile, déjà pourvu de moyens suffisants ou encore en voie d'organisation; à lui dire enfin, si c'est nécessaire, quel climat et quelles conditions d'existence exigerait sa santé (5).

Les candidats que la discussion fait apparaître, pour une raison ou pour une autre, comme inaptes à la charge pastorale, sont écartés. Pour tous les autres (6), les débats terminés, on passe au

(1) La prudence est donnée, dans cette affaire, comme une vertu essentielle. « Quod si episcopus vereatur rem palam evasuram, ab ulterioribus inquisitionibus abstineat » (tous les décrets).

(2) « Convenient autem absque ulla solemnitate, quasi ad familiarem congressum, ut attentio quaelibet, praesertim diariorum et ephemeridum, et omne curiositatis studium, vitentur » (Tous les décrets).

(3) Les décrets parlent simplement de « regulae ad electionem faciendam ». Il s'agit ici, évidemment, du décret lui-même relatif à la région, dans la partie qui concerne le mode particulier du scrutin en pareil cas.

(4) Cf. Code de droit canonique, can. 331.

(5) Ces indications se retrouvent, substantiellement les mêmes, dans tous les décrets.

(6) « De ceteris, *etiam probatissimis*, suffragium feretur ».

Digitized by Google

vote. Inutile de dire que les électeurs doivent agir *coram Deo et graviter onerata conscientia*; mais le procédé du scrutin est si minutieusement réglé (1) qu'il leur assure le maximum de liberté : impossible, en effet, de deviner leur geste. Pour chaque candidat, chaque évêque reçoit trois jetons, un blanc, un noir, et un troisième d'une autre couleur. Evidemment, le blanc signifie avis favorable et le noir opposition; l'autre indiquera que le votant s'abstient. Deux urnes sont apportées; dans l'une, l'électeur dépose son suffrage, dans l'autre les deux jetons inutilisés, que personne, ainsi, ne verra. Aucun indice ne peut donc permettre la moindre conjecture. Quand tous ont voté, le président et le secrétaire comptent les jetons, suivant leur couleur, et inscrivent le résultat. Si plusieurs candidats ont obtenu le même nombre de suffrages, et que quelqu'un le demande, on peut procéder à un classement; dans ce cas, on utilise des bulletins, sur lesquels chaque électeur inscrit le nom du candidat qu'il préfère.

Au cours de la discussion, le secrétaire a eu soin de prendre des notes; les opérations du scrutin une fois terminées, il lui reste à rédiger son procès-verbal. Il y couche les conclusions du débat, les arguments qui les motivent, et le résultat des élections. Lorsque ses collègues en ont approuvé les termes, il en établit une copie. La minute ira dans les archives secrètes de l'archevêché, où d'ailleurs elle ne dormira pas longtemps : un an, au bout duquel on la détruira, si des raisons de prudence ne conseillent pas de le faire même plus tôt. Quant à la copie, elle est destinée à la Consistoriale. Dûment signée par tous les membres de l'assemblée, le président la transmettra à la nonciature ou à la délégation apostolique, s'il en existe une sur le territoire. Sinon, il la fera lui-même parvenir à Rome, par les voies qui lui paraissent les plus sûres.

Tel est, dans ses détails, la méthode en vigueur depuis quelques années, le procédé le plus moderne que le Saint-Siège utilise pour documenter ses choix. Les derniers décrets de la Consistoriale complètent et éclairent le canon 329 que nous citions en commençant. Celui-ci énonçait la règle, ceux-là nous montrent la pratique. Nous sommes loin, certes de la maxime de saint Léon et de l'esprit qui inspirait aux législateurs les textes que nous

(1) C'est le même qui est imposé partout.

Digitized by Google

conservent les *Décrétales*. Mais la discipline actuelle n'en est pas moins l'aboutissement d'une lente et sûre évolution. Depuis Jean XXII, les considérations qui président au triage des candidats se sont sans doute modifiées, mais certaines particularités de la technique même : secret des présentations, centralisation des renseignements en curie, indépendance de la décision pontificale, ne sont pas des nouveautés pour l'historien; par la force des choses, les listes de la Consistoriale s'apparentent aux *rotuli* d'Avignon. La nouveauté consiste bien plutôt dans la restriction du rôle d'informateurs officiels aux seuls évêques. Benoît XIV l'avait tentée; mais nous avons vu le peu de succès de son effort. Au contraire, les dispositions actuelles ne paraissent se heurter à aucune difficulté sérieuse.

Victor MARTIN.

Digitized by Google

IMMIXTIO ET CONSECRATIO

(*Suite*) (1).

VII

LA RENCONTRE DES DEUX TRADITIONS

Nous avons eu plusieurs fois l'occasion d'indiquer, à propos de rubriques postérieures au XIIe siècle, que la glose « *Sanctificatur vinum per panem sanctificatum* » ou « *per corpus Domini immissum* » n'avait pas toujours eu la même signification. Amalaire avait certainement voulu dire que le vin dans lequel on plongeait l'hostie devenait le sang du Christ. Pendant longtemps, les rubricistes répétèrent sa formule en l'entendant comme lui.

Mais, lorsque les théologiens eurent démontré l'inefficacité consécratoire du rite de l'immixtion, un mouvement nouveau ne tarda pas à se dessiner parmi les copistes et les rédacteurs de livres d'église. Nombre d'entre eux entendirent l'enseignement de l'École et modifièrent en conséquence les rubriques du vendredi saint. Les uns écartèrent la vieille glose et marquèrent en termes exprès que le vin de la messe des Présanctifiés n'était pas le sang du Christ.

D'autres, avec les mêmes idées, raisonnèrent différemment. Puisque les docteurs expliquaient que *sanctifier* n'était pas synonyme de *consacrer*, — ce dernier verbe seul désignant la transformation eucharistique —, il n'y avait pas d'inconvénient à continuer de dire que, par le contact de l'hostie, le vin du calice était « sanctifié », c'est-à-dire devenait chose sainte et vénérable. C'est pourquoi la glose amalarienne se maintint longtemps encore, même dans les milieux où l'on ne croyait plus aux effets consécrateurs de l'immixtion.

Dans plusieurs cas, où elle apparaît sans aucun commentaire,

(1) *Cf. Revue des sciences religieuses*, II, 1922, p. 428-446 ; III, 1923, p. 24-61, 149-182, 283-304, 433-471 ; IV, 1924, p. 65-96.

Digitized by Google

sans le moindre indice explicatif dans le contexte, il nous est difficile de savoir comment l'avait entendue le copiste et quelles idées elle a pu éveiller dans l'esprit des lecteurs. En principe, on peut admettre que plus on s'approche des derniers temps du moyen âge, plus on a de chances d'être dans le vrai en l'interprétant comme l'avaient déjà fait, dès le XIIe siècle, Jean Beleth et Sicard de Crémone. L'explication qu'avaient donnée du verbe *sanctifier* ces anciens commentateurs devenait de plus en plus familière au monde ecclésiastique. Nous en avons de nombreuses preuves. Ce sont les livres liturgiques qui, tout en répétant la formule « *Sanctificatur enim...* », déclarent formellement que le vin n'est pas consacré. Voici, par exemple. les livres de Constance. Le rituel imprimé en 1482, par ordre de l'évêque Otton IV de Sonnenberg, s'exprimait ainsi :

> Sumat de corpore Domini et cum eo per quatuor oras calicis secundum solitum morem cruce facta mittat in calicem nichil dicens. Sanctificatur autem vinum non consecratum per corpus dominicum et communicet ipse et alii qui volunt (1).

Trois ans plus tard, le missel imprimé par les soins du même prélat avertit que *sanctifier* ne veut pas dire *consacrer* :

> Et mittat eamdem particulam in calicem nihil dicens. Nec *Agnus Dei* dicitur... Sanctificatur autem vinum in calice per corpus dominicum, sed non consecratur (2).

Cette rubrique est répétée dans l'édition de 1594/5, exécutée à Augsbourg (3). Entre temps, on avait réimprimé le rituel. La formule complète « *Sanctificatur autem vinum non consecratum per corpus dominicum, sed non consecratur* » figure dans les éditions de 1502, 1510, 1560, 1570 (4).

A Cologne, dans le missel de 1494, l'explication est plus longue. On y reconnaît l'influence du missel « *secundum consuetudinem*

(1) P. Alban Dold, *Die Konstanzer Ritualientexte in ihrer Entwickelung von 1482-1721* (*Liturgiegeschichtliche Quellen, Heft 5-6*), Munster en Westphalie, 1923, p. 136.

(2) *Ordo missalis secundum chorum Constantiense*, Bâle, 1485, f. 80r.

(3) Missel de Constance, imprimé par ordre de l'évêque Hugo de Landenberg, Augsbourg, 1505, f. 69v.

(4) A. Dold, *loc. cit.*

Digitized by Google

Romanae Curiae ». Mais la glose « *Sanctificatur...* » subsiste toujours :

> Immitendo terciam particulam hostie in calicem nihil plus ibidem dicens. Sanctificatur enim vinum et aqua per corpus Domini consecratum.,.
>
> Hodie nulla dicitur oratio in qua fit mentio de sanguine Christi, quia sanguis hodie non consecratur, ex quo verba consecrationis in officio hodierno non proferuntur. Quamvis per immissionem particule corporis Christi in calicem vinum et aqua non consecrate sanctificantur, tamen non consecrantur (1).

Les mêmes termes sont textuellement reproduits, en 1513, dans le missel de Mayence (2).

L'insistance avec laquelle est réfutée la théorie de la consécration par contact donne à penser qu'il devait y avoir, dans le milieu où allaient servir ces livres, des ecclésiastiques insuffisamment éclairés sur ce point de théologie.

Le missel des chanoines réguliers de Saint-Ruf, en 1508, trahit encore la même préoccupation :

> Sed sumat de Sancta et ponat in calice nichil amplius dicens. Sanctificatur enim vinum non consecratum per corpus Domini immissum. Non tamen convertitur hic vinum in sanguinem, cum non proferantur verba ad hoc instituta. His peractis communicent... (3)

De même le missel de Strasbourg, de l'année 1520. Ici les emprunts au missel romain sont plus sensibles :

> ... nec osculum pacis sumitur quia pacis osculo traditus est Christus Deus. Sanctificatur etiam vinum in calice non consecratum per corpus dominicum. Unde non dicitur : *Fiat hec commixtio...*, cum non sit ibi sacramentum sanguinis sub specie vini. Oratio illa *Domine Iesu Christe...*, et illa *Corpus tuum...* omittuntur, quia ibi de sanguine fit mentio. Omittuntur et illi

(1) *Missale secundum ritum maioris Ecclesie Coloniensis*, Cologne, 1494, f. 121r-v.

(2) *Ordo missalis secundum chorum Maguntinen(sem) per circulum*, Mayence, 1513, f. 80r.

(3) *Missale secundum usum venerabilis abbatie canonicorum regularium sancti Ruphi Valentie*, Valence, 1508, f. 86v.

Digitized by Google

versus *Quid retribuam Domino*; illa quoque *Placeat tibi* omittitur, quia ibi continetur *ut hoc sacrificium quod oculis tue*, etc. Hac enim die sacrificium non offertur sacramentaliter, sed sumitur altera die oblatum (1).

Les livres que nous venons de voir réagissent ouvertement contre l'ancienne tradition amalarienne. La plupart d'entre eux s'attachent à mettre en opposition les termes *sanctificare* et *consecrare* et à marquer leur différence de sens (2). — Nous allons en rencontrer d'autres où la formule « *Sanctificatur*... » n'est suivie d'aucune explication directe. Mais le contexte nous éclaire sur la façon dont elle doit être comprise.

L'ordinaire de la chapelle papale, rédigé après la réforme d'Innocent III, reproduisait la glose amalarienne, dans l'*Ordo* du vendredi saint. On donnait encore au verbe *sanctifier* son sens primitif, comme le prouvent les cérémoniaux dérivés de cet ordinaire, dans lesquels la rubrique plus développée appelle « sang du Christ » le vin qu'a touché l'hostie (3). Ces cérémoniaux sont de la fin du XIVe s. et du début du suivant. Cependant la doctrine théologique de la consécration faisait des progrès dans les milieux romains. Deux livres élaborés à Rome, dans la seconde moitié du XIIIe siècle, rejetaient expressément la théorie de la consécration par simple contact. Ces deux livres, le pontifical de Guillaume Durand et l'*Ordo missalis Fratrum Minorum secundum consuetudinem Romanae Curiae*, réagirent, comme nous l'avons montré au chapitre précédent, sur les rééditions qu'on continuait

(1) Missel de Strasbourg, imprimé à Haguenau en 1520, par ordre de l'évêque Guillaume de Honstein, f. 97r. — Le même texte figure dans un autre missel de Strasbourg, qui paraît plus ancien, mais n'est pas daté (Bibl. du Grand Séminaire de Strasbourg, *Incun.* B. 47, f. 101v).

(2) On a remarqué, au chapitre précédent, le même procédé dans des livres de la même époque, qui ne donnaient cependant plus, dans sa forme traditionnelle, la phrase « *Sanctificatur*... » (Cf. *Revue*, IV, 1924, p. 84-85 : ordinaire et missels de Metz, du XIIIe au XVIe s.; -- p. 85-86 : missel de Montmajour, du XIVe s., etc). On peut leur adjoindre le missel de Messine, de l'année 1527 : « *Postea sumit partem aliam* (*hostiae*) *in calice cum vino illo sanctificato quod non sanguis est. Postea vero confirmationem seu perfusionem capiat* (*Missale iuxta morem Gallicorum ac ecclesie Messanensis*, Venise, 1527, f. 88v, col. 1).

(3) *Cf. Revue*, III, 1923, p. 180-182.

Digitized by Google

à faire des anciens missels ou pontificaux romains. Le plus souvent, dans ces rééditions, on élimina la phrase litigieuse « *Sanctificatur enim* ». Pour l'ordinaire papal, le correcteur procéda autrement. Il laissa subsister la glose amalarienne, mais il inséra dans la même rubrique la phrase par laquelle le pontifical de Guillaume Durand et l'*Ordo missalis* franciscain interdisaient de faire mention du sang du Christ. Cette défense indiquait suffisamment que le vin n'avait pas reçu la consécration eucharistique. Voici ce passage, tel que nous le lisons dans un exemplaire de l'ordinaire papal, transcrit à Monte Rotondo, en Toscane, en l'année 1365 :

> ... frangit hostiam secundum consuetudinem ponens de ea in calice nichil dicens. Sanctificatur enim vinum non consecratum per corpus Domini immissum...
>
> Communicat autem pontifex solus... cum omnibus orationibus consuetis preter illam : *Domine Iesu Christe qui ex voluntate*, etc, quia facit de sanguine Christi mentionem (1).

Nous avons reproduit plus haut (2) la rubrique d'un missel d'Amiens, de l'année 1529, décrivant la dernière partie de l'office des Présanctifiés. Elle n'envisage, pour le célébrant, que la communion sous l'espèce du pain. Cependant le vin avait été « sanctifié » au contact du corps du Sauveur. La glose amalarienne avait donc perdu son sens primitif. La tradition nouvelle s'était établie de bonne heure dans l'Eglise d'Amiens. La rubrique de 1529 figure, en effet, à partir du XIIIe siècle, dans de nombreux missels et ordinaires (3).

Un ordinaire d'Aix, en 1409, laisse entendre pareillement que le calice, après la communion du prêtre sous l'espèce du pain, ne contient que du vin ordinaire. Néanmoins, le célébrant avait

(3) Paris, Bibl. nat., *Lat.* 4162 A, f. 33v, col. 2. Sur cet ordinaire, sa date, ses relations avec les autres livres romains, *cf.* notre mémoire sur « *Le missel de la chapelle papale à la fin du* XIIIe *siècle* », dans les *Miscellanea Fr. Ehrle* (en préparation).

(2) *Cf. Revue*, III, 1923. p. 296.

(3) Bibliothèque d'Amiens, *Cod.* 159, missel du XIIIe s., f. 123r ; *Cod.* 185 (*cf.* f. 7r : *Ordinarius ecclesiastici officii ad usum sancti Martini de Gemelleis Ambianensis*), fin du XIIIe s., f. 30r-v ; *Cod.* 184, ordinaire du commencement du XIVe s., f. 140r ; *Cod.* 186, ordinaire de Saint Firmin d'Amiens, du XVe s., f. 119v-120r ; *Cod.* 163, missel du XVe s., f. 108r-v.

Digitized by Google

opéré le mélange en disant comme d'habitude : *Fiat haec commixtio* (*corporis et sanguinis*...). Il y a là une incohérence dûe à la maladresse ou à l'inattention du copiste :

> Tunc ponit particulam corporis in calicem dicendo secrete : *Fiat haec commixtio*, etc. Postea recipiat corpus Domini et vinum de calice, quod sanctificatum est per corpus Domini immissum, et sumpta superfusione vini et aquae, sicut post communionem fieri solet, nichil aliud dicit (1).

Le missel de la même Église, imprimé en 1527, présente une rubrique plus homogène. Il n'y a plus de doute possible sur le sens du mot *Sanctificatur* :

> Sed immediate post fractionem mittit unam partem hostie in calicem nil dicendo. Sanctificatur enim vinum non consecratum per corpus Domini immissum...
>
> Hic sumat corpus reverenter... Sumpto corpore Christi et vino, dicat : *Quod ore*... (2).

La même rubrique fut adoptée pour le missel de Marseille imprimé en 1530 par le même libraire (3).

On trouve une disposition semblable dans le missel de Liège imprimé en 1485 :

> *Pax Domini* non dicitur neque *Agnus Dei*. Sanctificatur autem vinum non consecratum per panem sanctificatum et communicent qui voluerint cum silencio. Sed non dicit : *Fiat hec sacrosancta commixtio*, nec alie orationes sequentes dicuntur, sed super passionem Domini cogitando se communicet dicendo : *Corpus Domini*... Quo humiliter et devote sumpto, recipiat calicem et sumat quod in eo est nichil dicendo (4).

Le même texte est conservé sans changements dans l'édition parisienne de 1499 (5) Dans la suite, on préféra reprendre une formule légèrement différente, mais de sens identique, que nous

(1) Paris, Bibl. nat., *Lat.* 16796 (Papiers du P. Lebrun : copie d'un « ordinaire de l'Église d'Aix, écrit l'an 1409 »), f. 14v.

(2) *Missale secundum usum metropolitane ecclesie Aquensis*, Lyon, chez Jean Osmont, 1527, f. 87r-v.

(3) *Missale cathedralis ecclesie Massiliensis*, Lyon, 1530, f. 84v.

(4) *Missale secundum ordinarium Leodiense*, Delft, 1485, f. 91v.

(5) Missel de Liège, imprimé à Paris en 1499, f. 74v.

Digitized by Google

trouvons dans un missel manuscrit liégeois de la première moitié du xve siècle :

> Etiam osculum pacis non datur, sed sacerdos particulam hostie quam tenet in dextera manu ponat simpliciter in calice cum vino et aqua sanctificatis per appositionem eiusdem et non dicat : *Fiat hec sacrosancta*, neque orationes subsequentes, videlicet : *Domine Iesu Christe, Perceptio, Quid retribuam, Corpus tuum Domine*. Et cogitando devote..., se communicet dicens : *Corpus Domini*... Quo... devote sumpto, recipiat calicem sacerdos et sumat quod in eo est nichil dicendo (1).

Telle est la rubrique qui passa dans les éditions imprimées de 1515 (2) et 1540 (3).

A Spire, la rubrique traditionnelle contenait la phrase « *Sanctificatur*... » et faisait mention du sang du Sauveur. Cette sanctification était donc considérée comme une consécration véritable. Plus tard, un correcteur tint à marquer que, malgré l'immixtion de l'hostie, le vin n'avait pas cessé d'être du vin ordinaire. Mais il laissa subsister intégralement l'ancienne rubrique. Cette juxtaposition de deux éléments d'âge et d'esprit différents est très sensible dans l'édition de 1487 et ne va pas sans quelque incohérence :

> ...more solito ipsum corpus Domini nichil dicendo in calicem mittat. Sanctificatur enim vinum per hostiam consecratam. *Agnus Dei* non dicitur, sed inclinatus dicatur oratio : *Domine Iesu Christe... libera me per hoc sacrosanctum corpus et sanguinem tuum*... Erectus iunctis manibus subiungatur : *Perceptio corporis et sanguinis tui*...
>
> ...Deinde sumatur vinum et aqua cum particula hostie consecrate et immisse in calicem nichil dicens (4).

Cette discordance, maintenue dans l'édition de 1500, ne satisfit

(1) Bibliothèque Vaticane, *Lat.* 3808, f. 95v-96r.

(2) *Missale ad usum diocesis Leodiensis*, Paris, 1515, f. 85v. C'est ce missel que nous avons déjà cité (*Revue*, III, 1923, p. 171), d'après Dom du Vert. Nous n'avions pas pris garde que, dans la citation de Dom du Vert, la rubrique est tronquée. Elle s'arrête après les mots « *sanctificatis per appositionem eiusdem* » et laisse de côté la phrase qui devait nous renseigner sur la vraie nature de cette sanctification.

(3) *Missale ad usum insignis ecclesie Leodiensis*, Paris, 1540, f. 85v.

(4) Missel de Spire, imprimé dans cette ville en 1487, f, 103r.

Digitized by Google

point tous les lecteurs. Dans un exemplaire de cette dernière date, conservé à la Bibliothèque nationale, une main contemporaine, voulant ôter à la formule amalarienne toute possibilité d'équivoque, a noté en marge : « *Non consecratur* ». Un peu plus bas, à l'endroit où la rubrique prescrit de réciter l'oraison *Domine Iesu Christe*, on lit une autre addition de la même écriture : « *Hec oratio secundum ecclesiam romanam* (*et bene*) *hodie non dicitur, quia in ea fit mencio de sanguine* (*nisi sub speciebus pani non sumitur separatim in calice*) » (1). En se référant à l'usage de l'Église romaine, le correcteur anonyme songe au *Missale secundum consuetudinem Romanae Curiae*, auquel il emprunte quelques termes.

Le missel de Laon, imprimé à Paris en 1491, donne à deux reprises la formule « *Sanctificatur...* ». Une première fois à la messe du jeudi saint, après avoir prescrit de réserver une hostie pour le lendemain :

> In die enim sequenti sanctificatur vinum per corpus dominicum ipsum infusum (2).

Cette insertion était fort ancienne dans les livres liturgiques de l'Église de Laon. Nous l'avons déjà rencontrée, à la fin du XIIe siècle, dans l'ordinaire rédigé, à l'usage du clergé de la cathédrale, par le chanoine Lisiard (3). Mais Lisiard disait : « *Consecratur vinum...* » A la fin du XVe siècle, on avait cessé, peut-être depuis fort longtemps, de croire à cette consécration. Aussi le mot *consecratur* est-il remplacé par *sanctificatur*. Et pour qu'aucun doute ne subsiste sur le sens de ce dernier terme, la rubrique du vendredi fait précéder d'une explication très claire la répétition de la formule « *Sanctificatur...* » :

> Ponat tamen sacerdos particulam hostie in calicem nihil dicens quia non dicuntur hec verba : *Hec sacrosancta commixtio*, etc., nam in huiusmodi verbis fit mentio de sanguine et ibidem non est sanguis sed sanctificatur vinum per corpus Christi infusum in ipsum (4).

(1) Bibl. nat., Rés., *Vélins* 235, f. 69v.
(2) *Missale secundum usum Laudunensis ecclesie*, Paris, 1491, f. 68r.
(3) *Cf. Revue*, III, 1923, p. 286.
(4) Missel cité, f. 74v.

Digitized by Google

Dans le missel de Prague, de l'année 1498, une addition, qui se distingue fort aisément du texte primitif, interdit au célébrant de réciter les prières où il est question du sang du Christ. Le correcteur avoue que l'ancienne rubrique en disposait autrement et il invoque, pour la corriger, l'autorité du *Rationale* de Guillaume Durand :

> Tunc solito more signato calice cum illa particula, nihil tamen dicens, mittat eam in calicem. Sanctificatur autem vinum non consecratum per corpus dominicum. Et communicat ipse nihil dicens, nisi illas orationes : *Domine non sum dignus. Domine si vis potes. Deus propitius esto. Domine noverim. In nomine Patris. Panem celestem.* Post perceptionem corporis Domini dicat istam orationem : *Perceptio corporis tui, Domine Iesu Christe. Quam indignus*, etc. Item accipiens calicem in manus dicat : *Quid retribuam.* Post sumptionem abluendo manus dicat : *Quod ore sumpsimus pura mente.*
>
> Et quidquid dicat antiqua rubrica, tamen secundum rationale et veram rubricam iste orationes : *Hec sacrosancta. Domine Iesu Christe qui dixisti apostolis. Habete vinculum. Pax Christi. Domine sancte pater omnipotens eterne Deus. Da mihi hoc corpus et sanguinem. Corpus et sanguis domini nostri Iesu Christi. Communicatio et confirmatio sancti sanguinis. Corpus tuum Domine Iesu Christe. Domine Iesu Christe fili Dei qui ex voluntate*, hac die obmittuntur (1).

C'est le missel de Paris que copie en 1517 le missel de Toul, pour enjoindre au prêtre d'omettre le formule « *Haec commixtio* ». Il explique par là le sens de la phrase « *Sanctificatur...* », qui vient immédiatement après. Elle figurait dans l'édition de 1507 (2). Le réviseur n'a pas voulu la supprimer, mais il indique comment il faut la comprendre :

> Tunc sumat de corpore et ponat in calicem tacendo. Non enim dicitur *Pax Domini*, nec *Agnus Dei*, nec datur pax. Caveat autem sacerdos maxime ne dicat : *Hec sacrosancta commixtio*, aut aliud ubi fiat verbum de sanguine. Sanctificatur autem vinum per panem consecratum (3).

(1) *Missale Pragensis ecclesie*, Leipzig, 1498, f. 90v-91r.
(2) *Cf. Revue*, III, 1923, p. 295.
(3) *Missale ad consuetudinem insignis ecclesie Tullensis*, Paris, 1517, f. 81r.

Digitized by Google

A la même époque, on trouve des rubriques analogues dans les missels de plusieurs églises. Nous citerons :

Celui d'Eichstaedt, en 1517 :

> ...sacerdos eamdem particulam intra calicem mittat nihil dicendo, et tunc sanctificatur vinum in calice non consecratum per corpus dominicum. Item non dicatur : *Fiat hec commixtio*, nec *Agnus Dei*, neque osculum pacis detur, sed illico reverenter sumat corpus dominicum de patena, deinde de calice non dicendo : *Quid retribuam* (1).

Celui de Ratisbonne, de l'année suivante :

> Sed mittat tertiam partem in calicem nihil dicens neque hec verba : *Fiat hec commixtio*, que faciunt mentionem de sanguine, et sic sanctificatur vinum non consecratum per panem sanctificatum.
>
> ...immediate sumat calicem cum particula hostie immisse in vinum et aquam (2).

Celui de Narbonne, en 1528 :

> ...immediate unam partem hostie ponat in calicem nichil dicens. Sanctificatur enim vinum non consecratum per corpus Domini immissum. Postmodum communicet dicens : *Panem celestem. Domine non sum dignus. Corpus domini nostri Iesu Christi custodiat*, omissis ceteris que faciunt mentionem de sanguine (3).

En étudiant la tradition littéraire de la formule « *Sanctificatur...* », nous avons pu observer que plusieurs copistes avaient écrit « *Consecratur* » au lieu de « *Sanctificatur* » (4). Ils ne voyaient évidemment pas, entre ces deux verbes, de différence de sens. Mais lorsqu'ils eurent appris des théologiens que le rite de l'immixtion était impuissant à opérer la transformation eucha-

(1) *Missale secundum chorum et ritum Eiistettensis ecclesie*, Nuremberg, 1517, f. 84v.

(2) *Missale secundum usum ecclesie Ratisponensis*, Bamberg, 1518, f. 116v.

(3) *Missale ad usum sancte Narbonnensis ecclesie Metropolitane*, Lyon, 1528, f. 83r. Nous avons cité plus haut (*Cf. Revue*, III, 1923, p. 295), d'après le P. Lebrun, un ordinaire de Narbonne postérieur à notre missel. L'extrait s'arrête après le dernier mot de la glose amalarienne. Peut-être la suite de la rubrique était-elle semblable à celle du missel.

(4) *Cf. Revue*, III, 1923, p. 159, 171, 286, 290-292, 294.

Digitized by Google

ristique, ils comprirent que la glose amalarienne ne pouvait être tolérée qu'à la condition de distinguer entre *consacrer* et *sanctifier*. Ce dernier terme, entendu comme synonyme de « *bénir, rendre vénérable* », pouvait seul désormais être maintenu. C'est pourquoi, dans les livres liturgiques qui, tout en excluant la théorie de la consécration par contact, continuaient à répéter la glose amalarienne, on ne donnera plus à cette dernière que la forme « *Sanctificatur enim...* ». Nous venons de voir comment, dans les livres de Laon, l'expression « *Consecratur vinum* » du XIIe siècle était devenue, au XVe, « *Sanctificatur vinum* ».

Nous ne connaissons à cette règle qu'une exception. Dans la première moitié du XVe siècle, un missel imprimé de Vienne (Isère) déclare que le vin de la messe des Présanctifiés est « consacré » par le contact de l'hostie. Et cependant, à la phrase suivante, le contenu du calice est désigné en termes qui semblent ignorer cette consécration :

> Sed ponatur tertia pars hostie sacre in calice nihil dicendo, quia per commixtionem sacri corporis vinum consecratur. Et dicat orationes *Domine Iesu Christe*, cum aliis submissa voce et tandem sumat corpus Christi et quod est in calice (1).

Nous avons encore là un exemple de la maladresse ou de l'irréflexion de certains rubricistes. L'intention de marquer que le vin n'est pas consacré apparaît clairement dans les derniers mots. Mais on les a ajoutés sans rien changer aux expressions précédentes, qui continuent à supposer la théorie de la consécration par contact Ces cas isolés ne prouvent rien contre l'ensemble. Nos citations, — et on pourrait les multiplier, car nous sommes loin d'avoir consulté tous les missels élaborés du XIIe au XVIe siècle —, établissent surabondamment que la survie, en deçà du XIIe siècle, de la glose amalarienne « *Sanctificatur enim...* » s'explique en grande partie par l'interprétation parfaitement correcte qu'on en pouvait donner.

(1) *Missale ad usum sancte Viennensis ecclesie*, f. 92r. Dans l'exemplaire de la Bibliothèque nationale (Rés., *Anc. cote*, B. 705), les mots « *quia... vinum consecratur* » ont été barrés par une main contemporaine, qui a ajouté en marge une annotation presque entièrement supprimée par le relieur. Le volume est mutilé du frontispice et de la page finale. Mais on peut le dater approximativement, car, après le calendrier se trouve un « *amanach XL annorum* » qui débute à l'année 1520.

Digitized by Google

VIII

LA CONSÉCRATION PAR CONTACT DANS LES LITURGIES ORIENTALES

Les anciens livres de la liturgie latine ne sont point les seuls où la croyance à la consécration par simple contact ait laissé des traces visibles. On peut relever de semblables vestiges dans l'histoire des liturgies dites orientales. Sans prétendre épuiser le sujet, nous montrerons que les mêmes nécessités pratiques firent imaginer, en Orient et en Occident, des procédés semblables, lesquels amenèrent, de part et d'autre, aux mêmes conclusions théologiques. De nos documents, les uns se rapportent au rit byzantin, les autres au rit syrien. Nous allons examiner successivement les deux catégories.

La messe des Présanctifiés est une création de la liturgie byzantine, où elle occupe, aujourd'hui encore, une plus grande place que dans les liturgies latines. Conformément à d'antiques décisions conciliaires, elle est la messe normale des jours de Carême, à l'exception du samedi, du dimanche et de la fête de l'Annonciation (1). On sait que le rit byzantin, issu de Constantinople, est actuellement pratiqué, dans les langues les plus diverses, par un assez grand nombre d'Églises nationales ou de chrétientés locales, séparées, pour la plupart, de la communion romaine. Il n'y a pas, entre les divers membres de cette vaste famille liturgique, de cohésion assez étroite pour maintenir une parfaite uniformité dans la rédaction des livres rituels. En ce qui concerne l'office des Présanctifiés, nous n'avons cependant remarqué, dans aucun des textes que nous avons pu examiner, de grave

(1) Concile *in Trullo* (692), can. 52 (Hefele-Leclercq, *Hist. des Conciles*, t. III, p. 569); *cf.* Conc. de Laodicée (fin IVe s.), can. 49 (*Ibid.*, t. I, p. 1021). Les orthodoxes sont demeurés strictement attachés à l'antique discipline. Chez les catholiques de rit byzantin, l'usage s'est introduit, dans les temps modernes, de ne célébrer la liturgie des Présanctifiés qu'une ou deux fois la semaine. Cf. C. K[aralevskij], *Studion*, I, 1923, p. 26-27.

Digitized by Google

particularité. Grecs et Slaves, Catholiques et Orthodoxes trouvent dans leurs directoires officiels un dispositif à peu près identique.

Le dimanche, le prêtre dit la messe de saint Basile et, avec l'oblation du jour, consacre le nombre de pains nécessaires pour les messes des Présanctifiés qui seront célébrées dans la semaine. Avant la communion, il prend ces pains et, de la cuiller trempée dans le précieux sang, il trace sur chacun d'eux un signe de croix. On les enferme ensuite dans l'*artophorion*.

Les jours de semaine qui suivent, lorsqu'on doit célébrer l'office des Présanctifiés, un pain consacré et un calice rempli de vin et d'eau sont apportés processionnellement sur l'autel. Au début de cette cérémonie, le célébrant récite la « seconde prière des fidèles ». « Voici, dit-il, le corps et le sang du Sauveur qui s'avancent vers l'autel, escortés de l'invisible multitude des anges... » :

> Ἰδοὺ γὰρ τὸ ἄχραντον αὐτοῦ (= Χριστοῦ) σῶμα, καὶ τὸν ζωοποιὸν αἷμα κατὰ τὴν παροῦσαν ὥραν εἰσπορευόμενα, τῇ μυστικῇ ταύτῃ προτίθεσθαι μέλλει τραπέζῃ ὑπὸ πλήθους στρατιᾶς οὐρανίου ἀοράτως δορυφορούμενα (1).

La prière secrète du célébrant, quelques instants avant la fraction, mentionne également les deux éléments eucharistiques. Elle est adressée au Christ : « Fais-nous la grâce, demande le prêtre, que de ta main toute puissante ton corps immaculé et ton précieux sang nous soient donnés et par nous à tout le peuple » :

> ... καταξιώσον τῇ κραταιᾷ σου χειρὶ μεταδοῦναι ἡμῖν τοῦ ἀχράντου σώματός σου, καὶ τοῦ τιμίου αἵματος, καὶ δι' ἡμῶν παντὶ τῷ λαῷ (2).

Les rites de la fraction et de l'immixtion sont accomplis comme aux messes ordinaires.

Les formules accompagnant la communion du prêtre et du diacre présentent, dans les livres slaves, une modification particulière. Avant de prendre une parcelle de pain consacré, le prêtre

(1) Je donne le texte grec, parce que le plus ancien. *Cf.* ΓΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟ ΜΕΓΑ (catholique), édition de la Propagande, Rome, 1873, p. 123, et l'ΙΕΡΑΤΙΚΟΝ (orthodoxe), Constantinople, 1895, p. 138. Pour cette prière, et celles que nous citerons encore, les livres slaves employés en Russie, Bulgarie, etc., présentent une très fidèle traduction du grec.

(2) *Euchologion*, p. 127 ; *Hieraticon*, p. 141.

Digitized by Google

dit : « Le précieux et très saint corps *et sang* de N.-S.... m'est donné à moi N. prêtre ». Le mot « et sang » a été ajouté ici pour marquer que le célébrant reçoit conjointement les deux éléments eucharistiques. Avant de boire au calice, il omet les paroles habituelles : « Il m'est donné à moi, N. prêtre, le précieux et très saint sang de N.-S.... ». Il en est de même pour la communion du diacre.

La communion des fidèles a lieu comme à l'ordinaire.

Une prière d'actions de grâces clôt la cérémonie. On remercie Dieu pour le corps et le sang du Sauveur qui viennent d'être distribués :

> Εὐχαριστοῦμέν σοι τῷ Σωτῆρι τῶν ὅλων θεῷ ἐπὶ πᾶσιν, οἷς παρέσχου ἡμῖν ἀγαθοῖς, καὶ ἐπὶ τῇ μεταλήψει τοῦ ἁγίου σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ σου... (1).

On peut s'étonner que le prêtre, avant la cérémonie de la Grande Entrée, affirme la présence du précieux sang, alors que le calice ne contient qu'un mélange de vin et d'eau ordinaires. Les théologiens orthodoxes répondent que le pain ayant été mouillé de vin consacré, à la messe du dimanche, les deux espèces sont réellement présentes sur le *discos*, ou grande patène, qui sert au transfert du pain consacré. Cette explication ne saurait satisfaire les théologiens latins. Allatius fait déjà remarquer que, depuis le dimanche, les quelques gouttes de précieux sang, que le contact de la cuillère mouillée a pu laisser sur les pains réservés, se sont complètement évaporées (2). Or il est d'enseignement courant que la disparition ou la destruction de l'espèce eucharistique fait cesser la présence réelle. Aussi les catholiques de rit byzantin préfèrent-ils justifier le texte de leur liturgie en recourant à la doctrine de la concomitance, c'est-à-dire de la présence simultanée, sous chacune des deux espèces, des deux réalités eucharis-

(1) *Ibid.*

(2) Léo Allatius, *De Missa Praesanctificatorum*, n. XIX, à la suite du Traité *De Ecclesiae Occidentalis atque Orientalis perpetua consensione*, Cologne, 1648, col. 1591, 1593. — Le célébrant n'asperge pas les pains de précieux sang. De la cuiller, préalablement trempée dans le calice, il ne fait que tracer une croix sur chaque pain. Une trop grande abondance de liquide exposerait le pain au danger de la moisissure ou de la corruption

Digitized by Google

tiques, corps et sang du Sauveur (1). Les mentions répétées du précieux sang, avant et après la communion, sont pareillement légitimées, de part et d'autre, par l'une ou l'autre explication.

Mais ne fut-il pas un temps où ces explications étaient superflues, le précieux sang, dont parlent ces oraisons, se trouvant réellement dans le calice, sous l'espèce du vin?

Remarquons en premier lieu que, parmi les éditions actuelles, les livres liturgiques slaves (ou leurs traductions) sont les seuls à mettre en évidence, par une rubrique particulière, que le vin contenu dans le calice, à la messe des Présanctifiés, n'est point du vin consacré. Les livres grecs ne disent rien de semblable. Et ils peuvent se réclamer de la tradition. Le P. Goar publia, au milieu du XVIIe siècle, une description de la messe des Présanctifiés, tirée de l'*Euchologe* grec (orthodoxe) imprimé à Venise en 1636 (2). Elle s'accorde parfaitement avec les éditions actuelles. La rubrique spéciale aux livres slaves a tous les caractères d'une addition introduite par quelque théologien moderne, russe probablement. A s'en tenir à la rédaction grecque, source de toutes les autres, on peut dire que, selon la pratique traditionnelle de l'Église orthodoxe, la communion du clergé et des fidèles, à la messe des Présanctifiés, s'accomplissait exactement comme aux messes ordinaires (3), aussi bien pour le vin que pour le pain.

Dans un manuscrit grec remontant au commencement du IXe siècle, la liturgie des Présanctifiés possède déjà, pour l'essentiel, ses traits définitifs. Les rubriques sont très sommaires et les prières moins abondantes que dans les livres actuels. Nous y trouvons cependant la « seconde prière des fidèles » et l'oraison

(1) Les Orthodoxes n'ont jamais eu de sympathie pour cette doctrine. Ils la considèrent comme une déduction de logiciens, déplacée en pareille matière. Ils ne peuvent faire autrement, à moins de perdre leur principal argument contre la communion sous une seule espèce.

(2) P. J. Goar, ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ, *sive Rituale Graecorum*, 2e éd., Venise, 1730, p. 162.

(3) Le P. Goar donne en note les variantes de plusieurs éditions de l'*Euchologe*, antérieures à celle de 1638. L'une d'elles déclare expressément que le prêtre et le diacre, à la messe des Présanctifiés, doivent suivre les rubriques de la messe de saint Jean Chrysostome : εἶτα ἀνακαλύψας αὐτὸν (= τὸν ἄρτον), ἐκπληροῖ τὴν μετάληψιν τῶν θέων λειψάνων καὶ ποιοῦσι καὶ λέγουσιν ὅτε ἱερεύς καὶ ὁ διάκονος καὶ ὁ χορὸς τὰ αὐτὰ τῇ τοῦ Χρυσοστόμου λειτουργίᾳ (Goar, *op. cit.*, p. 172, note ψ).

Digitized by Google

après la communion, desquelles nous avons reproduit tout à l'heure, d'après les livres employés de nos jours, les passages mentionnant le corps et le sang du Sauveur (1). La communion ne donne lieu à aucune indication particulière. Elle s'accomplissait donc selon le cérémonial habituel.

Les deux oraisons dont nous venons de parler pouvaient être de tradition déjà ancienne au début du IXe siècle. Dès lors, ce serait commettre un anachronisme que de vouloir les interpréter en invoquant la doctrine scolastique de la concomitance. Le réalisme avec lequel étaient rédigés les anciens textes liturgiques ne permet pas de s'y tromper. Si le précieux sang est mentionné après le corps du Sauveur, c'est qu'il est présent sous l'espèce du vin. La théorie des Orthodoxes modernes, selon laquelle le précieux sang, une fois déposé sur le pain, y persiste indéfiniment, malgré l'évaporation et la dessication, ne saurait davantage expliquer l'origine de ces formules. Nous verrons en effet que l'usage de mouiller de précieux sang, dès le dimanche, les pains réservés ne s'introduisit que tardivement dans l'Église de Constantinople.

Le texte de la « seconde prière des fidèles » est particulièrement net : « Voici le corps et le sang du Christ qui s'avancent vers l'autel » (2). Comme cette oraison était prononcée au début de la cérémonie, il faut admettre que le calice contenait une réserve de précieux sang. L'étude des textes occidentaux nous avait d'ailleurs amenés à conclure que la liturgie des Présanctifiés, lorsqu'elle pénétra en pays latin, comportait encore la double réserve de pain et de vin consacrés (3). Telle fut, à n'en pas douter, l'ordonnance primitive.

Mais, en Orient comme en Occident, on s'aperçut bientôt qu'il était malaisé de conserver le précieux sang à l'abri de tout accident ou de tout danger de profanation. Devant ces inconvénients d'ordre pratique, on préféra modifier l'institution primitive et on s'habitua à ne consacrer d'avance, à la messe du dimanche, que

(1) Goar a connu ce manuscrit. Mais il n'a relevé que les premiers mots de chaque paragraphe (*Op. cit.*, p 173). Le texte intégral est reproduit par M. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, t. I, Oxford, 1896, p. 344-352. Les pièces en question sont aux pp. 348 et 351.

(2) Ci-dessus, p. 277 et Brightman, *op. cit.*, p. 348.

(3) *Revue*, III, 1923, p. 25-29.

Digitized by Google

les pains destinés aux synaxes de la semaine. Il eût été naturel, semble-t-il, de retoucher ou de supprimer, dans l'oraison du début de la cérémonie, les expressions qui supposaient la présence du précieux sang. On n'y songea même pas. On continua de réciter la formule prescrite, sans paraître s'apercevoir que les paroles ne correspondaient plus exactement à la réalité des faits (1).

A quel moment se produisit cet écart? — Nous ne saurions le dire. Il y eut probablement des fluctuations, suivant les lieux et les circonstances. Peut-être au IXe siècle, lorsque fut transcrit le livre où nous trouvons pour la première fois la prière Ἴδου γὰρ..., avait-on déjà cessé de réserver le vin consacré.

De longs siècles après, nous trouvons généralisé le procédé qui est encore usité de nos jours et que nous avons décrit. Il consiste à joindre, dès le dimanche, quelques gouttes de précieux sang aux pains présanctifiés. La date de sa première apparition nous est inconnue. Quant à sa patrie d'origine, il faut la chercher hors de Constantinople et des Églises soumises directement à l'influence liturgique de la ville impériale. L'Église de Constantinople, en effet, après avoir renoncé à réserver le précieux sang, s'abstint pendant plusieurs siècles de faire subir aux pains présanctifiés cette superficielle intinction de vin consacré. Elle n'ignorait cependant pas cet usage nouveau, qui se répandait de plus en plus autour d'elle. Mais elle refusait de l'adopter. Ses patriarches le désapprouvèrent à plusieurs reprises.

(1) L'histoire de la liturgie fournirait de nombreux exemples du même phénomène. Les formules sont plus stables que les actes rituels avec lesquels elles sont nées. Elles leur survivent fréquemment. Que de textes, journellement récités, dont on ne peut avoir la pleine intelligence qu'en évoquant des usages abolis. Pour le cas qui nous occupe, tout s'explique assez facilement. Les anciens livres liturgiques, en Orient surtout, ne contenaient guère de rubriques. Ils donnaient simplement la suite des textes divers, prières, invocations, chants, qui devaient être dits au cours de la cérémonie. Il eût en effet été impossible d'assurer par simple tradition orale l'exacte conservation de ces nombreuses et souvent longues formules. Quant aux gestes et aux actions qui devaient accompagner les paroles, on les apprenait par la pratique. Cette pratique pouvait donc s'altérer, se modifier, sans qu'on touchât aux livres en usage. — Il ne faudrait d'ailleurs pas supposer que les Grecs du haut moyen âge, et même des siècles postérieurs, aient été tourmentés, en ce qui concernait les rapports de la théologie et de la liturgie, d'un excessif besoin de logique.

Digitized by Google

Admettait-elle donc qu'on pût se contenter de communier, à l'office des présanctifiés, sous la seule espèce du pain? Pas le moins du monde, et c'est ici qu'apparaît la théorie de la consécration par contact.

Dans une intéressante *Exposition*, composée au temps où il occupait le trône patriarcal (1043-1059), Michel Cérulaire expose toute l'économie de la liturgie des Présanctifiés. Chaque dimanche de Carême, dit-il, on consacre un nombre convenable de pains pour le reste de la semaine. Ces pains présanctifiés, corps véritable du Sauveur, doivent être mis en réserve sans avoir été aspergés d'aucune goutte de précieux sang. Le patriarche insiste sur ce dernier point :

> Καθ' ἑκάστην κυριακὴν τῶν ἀφιερομένων ἡμῖν εἰς νηστείαν ἁγνῶν ἡμερῶν τελοῦνται οἱ προηγιασμένοι ἄρτοι κατὰ τὴν ἱεροπαράδοτον ἀκολουθίαν τε καὶ διδασκαλίαν. Ἐκ γοῦν τῶν οὕτω τελειωθέντων ἁγίων ἄρτων ἀποταμιεύονται ἄρτοι, ὁπόσους ἡ χρεία καὶ ὁ καιρὸς ἀπαιτεῖ,... οἷς καὶ πιστευομένοις καὶ οὖσιν αὐτὸ τὸ ζωοποιὸν σῶμα τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὐκ ἐπιχεῖταί τις ῥανὶς τοῦ θείου αἵματος ἀποτιθεμένοις οὕτως καὶ τοῦ ἐπιῤῥαντισμοῦ τούτου χωρίς.

Aux jours de semaine, lorsqu'il est interdit de célébrer la liturgie parfaite, on apporte sur l'autel un de ces pains présanctifiés. On ne prononce sur lui aucune prière consécratrice. Le prêtre ne prie que pour être rendu digne de recevoir les dons sacrés.

Un instant avant la communion, les diacres touchent le calice (*litt.* : les calices) placé sur l'autel et, au lieu de la formule habituelle « *Seigneur, remplissez* », ils disent : « *Seigneur, bénissez* ». Le prêtre dit : « *Que notre Dieu soit béni en tout temps* ». Le pain présanctifié est alors jeté dans le saint calice « et ainsi le vin contenu dans ce calice est changé au sang du Christ ». Après cela a lieu la communion :

> Ἐν δὲ μιᾷ ἑκάστῃ τῶν νηστίμων ἡμερῶν, καθ' ἃς τελεία οὐ γίνεται, μετακομίζονται ἀπὸ τοῦ τόπου τῶν προθέσεων εἰς τὴν ἐντὸς ἱσταμένην ἁγίαν τράπεζαν τοῦ ἁγίου θυσιαστηρίου, καὶ οὐδεμία τῶν μυστικῶν καὶ τελειοποιῶν εὐχῶν τούτοις ἐπᾴδεται, ἀλλ' ἐπεύχεται ὁ ἱερεὺς μίαν καὶ μόνην εὐχὴν παρακλήσεως περὶ τοῦ γενέσθαι αὐτὸν ἄξιον ὑποδοχέα τῶν παρακειμένων ἁγίων.
>
> Κατὰ δὲ τὸν καιρὸν τῆς ἁγίας μεταλήψεως, μικρὸν πρὸ τούτου

Digitized by Google

ἐφάπτονται οἱ διάκονοι τῶν προκειμένων ἁγίων ποτηρίων, καὶ οὐκ ἐπιφωνοῦσιν, ὡς ἐν ταῖς τελείαις τὸ Πλήρωσον δέσποτα, ἀλλὰ τὸ Εὐλόγησον δέσποτα, καὶ τοῦ ἱερέως λέγοντος Εὐλογητος ὁ θέος ἡμῶν πάντοτε, ἐμβάλλεται ὁ προαγιασθεὶς καὶ προτελειωθεὶς ἅγιος ἄρτος εἰς τὸ μυστικὸν ποτήριον, καὶ οὕτως ὁ ἐν τούτῳ οἶνος εἰς ἅγιον αἷμα τοῦ κυρίου καὶ μεταβάλλεται καὶ πιστεύεται μεταβάλλεσθαι, καὶ μετά ταῦτα προβαίνει ἡ τῶν ἁγίων μετάληψις (1).

Un autre patriarche de Constantinople formule des prescriptions identiques. Le dimanche, les pains sont consacrés en plus grande quantité que d'habitude. Avant d'être enfermés dans le coffret où on les conserve, ils ne doivent pas être mouillés de précieux sang :

Περὶ δὲ τῆς τῶν προηγιασμένων ὑποτυπώσεως τοιάδε σοι ἀπαγγέλλουσι, τῇ τελευταίᾳ τῆς Τυροφάγου κυριακῇ τελείας τελουμένης μυσταγωγίας, καὶ ἄρτων ἁγίων οὐ κατὰ τὸ σύνηθες, ἀλλὰ πλειόνων ἑτοιμαζομένων· μετὰ δὲ τὴν μετάληψιν, καὶ οἱ τῆς μέχρι παρασκευῆς ἄρτοι φυλάττονται ἐν πυξίῳ ἀφωρισμένῳ τινί, οὐ κατασταλαζομένου τιμίου αἵματος ἐν ἐκείνοις.

On nous explique aussitôt pourquoi il faut s'abstenir d'humecter de vin consacré les pains que l'on réserve. C'est parce que, aux jours de jeûne, quand on célèbre la messe des Présanctifiés, le vin est « sanctifié » au moment où un fragment de pain consacré est plongé dans le calice. A quoi bon, par conséquent, joindre préalablement un peu de précieux sang au pain divin, puisque la liturgie des Présanctifiés n'est célébrée qu'en vue de la consécration du calice ?

Διόπερ ποτήριον καθ' ἑκάστην τῶν νηστίμων ἡμερῶν ἑτοιμάζεταί τε καὶ ἁγιάσεται προηγιασμένης ἐπιτελουμένης, εἰς ὃ καὶ ὁ προτέλειος ἄρτος ὑψούμενος καὶ κατακλώμενος ἐμβάλλεται καὶ τὶς ἡ χρεία αἷμα

(1) Cette partie de l'*Exposition* a été imprimée par Léon Allatius, *op. cit.*, col. 1586-1587. — Nous l'avons collationnée dans les manuscrits suivants : Bibliothèque Vaticane, *Cod. Graec.* 430, f. 114v ; *Graec.* 640, f. 5v ; *Graec.* 856, *Pars 2a*, f. 333r ; Paris, Bibliothèque nationale, *Graec.* 1356 (xive s. *med.*), f. 295v-296r. Cet opuscule de Michel Cérulaire est intitulé dans les manuscrits : « + Τοῦ ἁγιωτάτου καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Κῦρ. Μιχαὴλ δήλωσις πρὸς τὸν βασιλέα, ὅτι ἡ τῶν προηγιασμένων μυσταγωγία ἀρχαιοπαράδοτος καὶ πῶς ἡ ταύτης μυστικὴ τελεσιουργία γίνεται καὶ διὰ τί κεκωλύται ἐν τῇ ἁγίᾳ τεσσαρακοστῇ τελεῖα γίνεσθαι (*Paris. Graec.* 1356, f. 295r).

Digitized by Google

προεμμιγῆναι ἅγιον τῷ θείῳ ἄρτῳ; ἡ προηγιασμένη ὑπὲρ τῆς τελειώσεως μόνον τοῦ ἁγίου γίνεται. πρτηρίου (1).

Un autre anonyme, également de Constantinople, rapporte avoir constaté qu'en de nombreux endroits les prêtres, avant de mettre de côté les pains présanctifiés, les humectent de précieux sang au moyen de la cuiller. Ailleurs, ils omettent cette sorte d'intinction. Notre auteur estime qu'aucun des deux usages n'est condamnable :

Ἑώρακα πολλακοῦ τοὺς μὲν τῶν ἱερέων ἐν τῷ μέλλειν τὰ προηγιασμένα φυλάττειν, τῷ δεσποτικῷ διὰ τῆς λαβίδος αἵματι χρίοντας οὕτως αποτιθέναι, τοὺς δὲ μηδὲν τοιοῦτον ποιούντας· ποῖον οὖν ἀκριβέστερον; Ἡμῖν μὲν δοκεῖ πνευματικῶς τὰ πνευματικὰ συγκρίναι σπουδάζουσιν οὐδετεροὺς τούτους τῆς ἀκριβείας ἐκπίπτειν.

Les prêtres en effet qui mouillent les pains agissent ainsi parce qu'ils tiennent à conserver quelques gouttes du sang divin. Les autres, estimant que le pain, c'est-à-dire le corps du Sauveur, « suffit, au moment de la communion, à changer le vin en précieux sang », se contentent de réserver les pains consacrés, sans les humecter. Cette dernière méthode, conclut l'anonyme, paraît préférable. C'est celle que nous voyons pratiquée par la Grande Église, à l'exemple de laquelle il est mieux de nous conformer :

Οἱ μὲν γὰρ ἵνα καὶ τοῦ προηγιασμένου καὶ ἀοράτως εἰς αἷμα μεταβεβλημένου λείψανόν τι φυλάττονται, διὰ τῆς τῶν ἄρτων ἐπιχρίσεως τοῦτο οἰκονόμουσι· οἱ δὲ ὡς ἀρκοῦντος (2) τοῦ ἄρτου εἰς σῶμα τοῦ Χριστοῦ ἤδη μεταβεβλημένου, καὶ τὸν συμμεταβαλλόμενον τούτῳ οἶνον ἐν τῷ καιρῷ τῆς μεταλήψεως εἰς αἷμα μεταποιεῖν, καὶ τοὺς μεταλαμβάνοντας ἁγιάζειν, οὐδὲν τοιοῦτον ποιοῦσιν, ἀλλ' ἀρκοῦνται τῇ τῶν προηγιασμένων ἄρτων φυλακῇ. Οὕτω μὲν οὖν ἡμῖν δοκεῖ. Ἐπεὶ δὲ ὁρῶμεν ἐν τῇ μεγάλῃ ταύτῃ ἐκκλησίᾳ τὸ δεύτερον τούτων γενόμενον, δεῖ καὶ ἡμᾶς ὡς ἀκριβεστέρῳ τούτῳ μάλιστα κατακολουθεῖν (3).

(1) Ce fragment est cité par Allatius (*op. cit.*, col. 1537), avec cette seule référence : « *Ex Praescriptis Patriarchae Constantinopolitani ad Paulum Hypopsephium Callipolitanum missis* ». Je n'ai pu identifier aucun de ces deux personnages.

(2) Le texte imprimé porte ἀρκοιῶτος. Il faut évidemment corriger comme nous le faisons.

(3) Texte cité par Allatius, *op. cit.*, col. 1593, d'après un manuscrit qu'il

Digitized by Google

Vers le milieu du XIVe siècle, Constantin Harmenopoulos rédigeait son *Epitome* de droit byzantin. Il y inséra, en résumé, une sorte de décret, attribué à un « bienheureux Jean », dans lequel il est recommandé de ne pas mouiller de précieux sang les pains Présanctifiés. Nous retrouvons ici plusieurs expressions de l'Anonyme que nous venons de citer. Il semble bien qu'Harmenopoulos n'a pas eu d'autre source. Le « bienheureux Jean » est évidemment un patriarche de Constantinople, qu'il est d'ailleurs impossible d'identifier (1) :

> Τὸ μὴ χρίειν τὰ προηγιασμένα διὰ τῆς λαβίδος ἐν τῷ δεσποτικῷ αἵματι ἐν τῷ μέλλειν ταῦτα φυλάττειν ἀκριβέστερόν φησιν ὁ μακάριος Ἰωάννης, ὡς καὶ ἐν τῇ καθ' ἡμᾶς μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ γενόμενον (2).

Au témoignage d'Allatius (3), le patriarche Michel d'Anchiale (1169-1177) aurait également déclaré que l'Église de Constantinople n'humectait pas de vin consacré les pains réservés pour la messe des Présanctifiés.

Néanmoins, l'usage contraire se généralisait de plus en plus. C'est le seul que commente et que paraisse connaître Syméon de

n'indique pas autrement (*Constantinopolitanus* ; *Auctor, in schedis meis*). La traduction latine d'Allatius laisse fort à désirer. A ne lire qu'elle, on ne s'apercevrait pas qu'il est ici question de la consécration par contact. Voici le passage essentiel : *Nam hi, Praesanctificati et invisibiliter in Sanguinem conversi, ut pars aliqua conservetur, per panis intinctionem ita disponunt ; alii, veluti pane in corpus Christi iam immutato, et quod, una cum eo, tempore communionis immutatur, vino sufficiente, communicantesque sanctificante, nihil tale moliuntur, sed consecratione tantum panum acquiescunt* (*Ibid.*, col. 1594). Les mots décisifs « εἰς αἷμα μεταποιεῖν » sont passés sous silence. C'est peut-être par suite d'une erreur typographique que φυλακή se trouve traduit par *consecratio* (pour *conservatio*). — Allatius avait recueilli, dans une foule de manuscrits, des matériaux de premier ordre. Mais il ne les emploie pas toujours avec intelligence, soit parce qu'il était trop exclusivement préoccupé de retrouver, dans les traditions des Grecs, des arguments en faveur de la communion sous une seule espèce, soit parce qu'il n'a pas eu l'idée des phases successives par lesquelles était passée la liturgie des Présanctifiés. Il n'a pas vu, en particulier, que, primitivement, le précieux sang était lui aussi réservé.

(1) Au temps où écrivait Harmenopoulos (v.1345), l'Église de Constantinople avait eu quatorze patriarches appelés Jean, dont le patriarche régnant, Jean Aprenos (1334-1347).

(2) *Epitome divinorum sacrorumque canonum, Sectio* II, *Tit.* 6 ; *P. G.*, CL, 97.

(3) *Op. cit.*, col. 1535.

Digitized by Google

Salonique (1410-1429) dans ses divers traités liturgiques. Il répète fréquemment que le précieux sang est présent sur le *discos*, avec le corps du Sauveur, lorsque se fait la procession de la Grande Entrée, avant la messe des Présanctifiés (1). C'est pourquoi on ne récite pas, au cours de la messe, de prière consécratoire. Les dons sont parfaits, achevés (τέλεια) dès le début de la cérémonie. A la messe du dimanche précédent, le pain a été consacré, élevé, uni aux précieux sang : τετελειωμένος ὁ ἄρτος, ἱερουργηθεὶς καὶ ἀνυψοθεὶς καὶ ἡνωμένος τῷ θείῳ αἵματι (2).

Cependant, sans prononcer aucune prière, on verse du vin et de l'eau dans le calice, afin que, lorsque le pain sacré aura été rompu, et qu'une parcelle aura été plongée dans le calice, « le contenu de ce dernier soit sanctifié par participation ». Le prêtre pourra ainsi communier au pain et au calice et il pourra faire communier de la même façon ceux qui le désireront. Les ministres sacrés communient à l'intérieur du sanctuaire suivant le rite habituel, c'est-à-dire qu'ils boivent directement au calice. Les laïques au contraire recevront la communion au moyen de la cuiller :

> ... ἀλλ' ἐν τῷ ἱερῷ ποτηρίῳ εἰσάγεται δίχα τινὸς ἐπιλεγομένης εὐχῆς οἶνος τε, καὶ ὕδωρ, ἵνα μελισθέντος τοῦ θείου ἄρτου, καὶ κατὰ τὸν τύπον ἐν αὐτῷ εἰσαχθείσης τῆς ἄνω μερίδος, ἁγιασθῶσι τῇ μετοχῇ τὰ ἐν τῷ ποτηρίῳ, καὶ κατὰ τὴν ἐν τῇ λειτουργίᾳ τάξιν, ἔκ τε τοῦ ἄρτου κοινωνήσῃ καὶ τοῦ ποτηρίου ὁ ἱερεύς, μεταδώσῃ τε καὶ τοῖς χρείαν ἔχουσι μετασχεῖν, εἴτε ἱερομένοις ἐντὸς κατὰ τὸ ἔθος, εἴτε λαϊκοῖς διὰ τῆς λαβίδος (3).

On fait l'immixtion à la messe des Présanctifiés, ajoute-t-il un peu plus loin, pour conserver le rituel ordinaire de la communion et pour permettre à un plus grand nombre de communier. Ce jour-là, le contenu du calice est sanctifié, non par l'invocation du Saint-Esprit et le signe de la croix, mais par la participation et l'union du corps du Christ antérieurement joint à son sang (c'est-à-dire mouillé de vin consacré le dimanche précédent) :

(1) Αὐτὸ γάρ ἐστι τὸ κατεχόμενον ἐν τῷ δίσκῳ, τὸ πανάγιον αὐτοῦ (= Σωτῆρος) σῶμα μετὰ τοῦ θειοτάτου αἵματος (*De sacra precatione*, c. 355 ; *P. G.*, CLV, 657). *Cf. Responsa ad Gabrielem Pentapolitanum Metropolit.*, *Quaest.* 55 ; *P. G.*, CLV, 904.

(2) *Resp. ad Gabr.*, *Quaest.* 57; *l. c.* col. 909.

(3) *Ibid.*

Digitized by Google

Ἐνταῦθα δὲ ἐν τῇ λειτουργίᾳ τῶν προηγιασμένων διὰ τὸ τὸν τύπον τελεσθῆναι τῆς κοινωνίας, ὡς εἴρηται, καὶ διὰ τὸ, εἰ χρεία ἐστὶ, πλειόνας κοινωνῆσαι, τοῦτο (= la commixtion) γίνεται. Οὐ τῇ ἐπικλήσει τοίνυν τοῦ ἁγίου πνεύματος καὶ σφραγῖδι τὰ ἐν τῷ ποτηρίῳ ἐν τῇ προηγιασμένῃ λειτουργίᾳ καθαγιάζεται, ἀλλὰ τῇ μετοχῇ καὶ ἑνώσει τοῦ ζωοποιοῦ ἄρτου, σώματος ἀληθῶς ὄντος τοῦ Χριστοῦ, καὶ ἡνωμένου τῷ αἵματι (1).

A ne considérer que ce passage, on pourrait croire que Syméon de Salonique a partagé la croyance de Michel Cérulaire sur les effets consécrateurs de l'immixtion. Il paraît ne voir qu'une différence de procédé entre la sanctification du calice qui s'opère à la messe des Présanctifiés et celle qui a lieu aux messes ordinaires. Ici, la transformation est dûe à l'épiclèse et au signe de la croix (2); là, elle est la conséquence de l'immixtion. Dans les deux cas, les résultats semblent identiques. On « communie au calice », à la messe des Présanctifiés, comme aux messes ordinaires. La sanctification du calice permet, nous dit-on, de communier un plus grand nombre de personnes : c'est donc qu'elle a augmenté la quantité des éléments eucharistiques, qu'elle est par conséquent une véritable consécration.

Il faut cependant remarquer que Syméon ne déclare pas, comme le faisaient Michel Cérulaire et les anonymes cités tout à l'heure, que le vin du calice devient le sang du Christ. L'emploi du verbe « *sanctifier* », pour caractériser les effet de l'immixtion, n'est pas décisif. Ce mot a souvent, sous la plume de Syméon, un sens général, et, même appliqué au pain ou au vin, ne désigne pas toujours la consécration eucharistique (3).

De plus, en quelques autres circonstances liturgiques, l'archevêque de Salonique apparaît opposé à la théorie de la consécration par contact.

Lorsqu'il prévoit le cas classique du calice demeuré vide jusqu'au moment de la communion, il ne songe pas à faire consacrer,

(1) *Ibid.*

(2) Le signe de la croix qui accompagnait la récitation des paroles de l'institution. Syméon prend la partie pour le tout.

(3) *V.-g.*, *Expositio de divino templo*, c. 101 (*P. G.*, CLV, 745) : Syméon appelle « ἡγιασμένος ἄρτος » le pain bénit, ἀντίδωρον, distribué, à l'issue de la messe, aux fidèles qui n'avaient pas communié.

Digitized by Google

par la seule immixtion de l'hostie, le vin et l'eau qui seraient alors versés dans le vase sacré (1). Il faut, dit-il, apporter sur l'autel le vin qui a été oublié et reprendre les prières ordinaires à partir de la prothèse (2).

Syméon rejette également la consécration par contact à propos des μερίδες, ou parcelles de pain placées sur le *discos*, aux messes ordinaires, à côté de l'hostie principale ou ἀμνός. Elles sont offertes, les unes en l'honneur de la Sainte Vierge, de saint Jean-Baptiste, etc., les autres à l'intention des fidèles vivants ou trépassés. Aujourd'hui, les catholiques de rit byzantin consacrent ces parcelles aussi bien que l'ἀμνός (3). Les Orthodoxes au contraire ne les tiennent pas pour consacrées. C'était déjà l'avis de Syméon de Salonique. Elles ne sont changées, dit-il, ni au corps du Christ, ni au corps des saints dont elles portent les noms. Elles ne cessent d'être de simples offrandes, bien qu'elles soient sanctifiées au contact des saints mystères (4).

Mais lorsque le diacre, avant la communion des fidèles, purifiait le *discos*, il faisait tomber toutes les parcelles dans le calice. En se mélangeant au précieux sang, ne devenaient-elles pas le sang du Christ? Syméon répond négativement et il recommande aux prêtres de ne pas en communier les fidèles. Il est vrai qu'une

(1) *Cf. Revue*, III, 1923, p. 58-61.

(2) *Ad Gabr. Pentap.*, *Quaest.* 83; *l. c.*, col. 952. Syméon a conscience de proposer ici une solution personnelle, qu'il voudrait bien voir ratifier par le grand synode. Il y avait donc d'autres manières de procéder et tout le monde n'était pas également convaincu de la nécessité de répéter les prières, pour consacrer le vin oublié : Οὕτως ἐγὼ περὶ τούτου λογίζομαι δίκαιον εἶναι ποιῆσαι τὸν ἱερέα, εἴγε καὶ ἄλλοις δόξει τοῦτο τῶν ἀρχιερέων Χριστοῦ ἁρμόδιον, καὶ μάλιστα τῇ μεγάλῃ συνόδῳ.

(3) *Cf.*, pour les Ruthènes catholiques, le décret du concile de Zamosc, en 1720 (*Synodus Provincialis Ruthenorum habita Zamosciae*, § 3, *De Eucharistia*, dans la *Collectio Lacensis*, t. II, Fribourg en Brisgau, 1876, col. 30); pour les catholiques hellénophones, voy. l'Encyclique de Benoit XIV « *Ex quo primum* », du 1er mars 1756, pour une nouvelle édition de l'Euchologe grec, 39 (*Ibid.*, col. 542).

(4) *De sacra liturgia*, c. 94 : Πλὴν οὐ μεταβάλλονται αἱ μερίδες ἢ εἰς σῶμα δεσποσικὸν, ἢ εἰς τὰ σώματα τῶν ἁγίων · ἀλλὰ μόνα δῶρά εἰσι καὶ προσφόραι καὶ θυσίαι δι' ἄρτου κατὰ μίμησιν τοῦ Δεσπότου, καὶ ἐπ' ὀνόματι τούτων (= les personnages nommés lors de la préparation des μερίδες) αὐτῷ προσφερόμεναι, καὶ τῇ ἱερουργίᾳ τῶν μυστηρίων, τῇ ἑνώσει τε καὶ κοινωνίᾳ ἁγιαζόμεναι (*P. G.*, CLV, 281). *Cf. Expositio de divino templo*, c. 102 (*Ibid.*, col. 748-749).

Digitized by Google

fois plongées dans le précieux sang, elles ne forment avec lui qu'un seul tout, et qu'un fidèle qui recevrait une parcelle ainsi trempée communierait au sang du Christ. Mais tout fidèle doit participer au corps et au sang divins. Le prêtre donnera donc à chacun, au moyen de la cuiller, les deux éléments réunis, c'est-à-dire qu'il aura soin de choisir, dans le calice, une parcelle réellement consacrée, provenant de l'ἀμνός :

> Ἰστέον δὲ, ὡς ἐν τῇ κοινωνίᾳ τῶν φρικτοτάτων μυστηρίων προσέχειν δεῖ τὸν ἱερέα, καὶ λαμβάνειν οὐκ ἐκ τῶν μερίδων, ἀλλ' ἐκ τῆς σαρκὸς τῆς δεσποτικῆς, καὶ κοινωνεῖν τοὺς προσερχομένους. Εἰ γὰρ καὶ τῇ ἑνώσει τοῦ παναγίου αἵματος ἓν γεγόνασι πάντα, καὶ κοινωνία τοῦ αἵματος γίνεται τοῦ δεσποτικοῦ, εἰ καὶ διὰ μερίδος τις κοινωνήσει. Ἀλλ' οὖν ἐπεὶ χρεία καὶ ἐκ τοῦ σώματος ὁμοῦ καὶ τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ κοινωνῆσαι πάντα πιστόν (1), μετὰ τοῦ αἵματος καὶ τὸ σῶμα λαμβάνων τῇ λαβίδι ὁ ἱερεὺς τὸ δεσποτικόν, ποιείτω τῷ προσερχομένῳ τὴν κοινωνίαν (2).

En fait, il était pratiquement impossible de distinguer, dans le mélange de pain et de vin qui emplissait le calice, les deux espèces de particules, celles qui étaient consacrées et celles qui ne l'étaient pas. Le scrupule de Syméon est d'un savant, d'un théologien, qui avait fréquenté les ouvrages des Occidentaux. Le commun des fidèles et des ecclésiastiques ne devait guère se livrer à ces considérations. On recevait le corps du Sauveur en recevant le pain trempé, que la cuiller du prêtre puisait dans le calice. Voilà ce qu'affirmait l'usage courant. Ce pain était donc consacré. Les parcelles qui ne l'étaient pas avant d'être introduites dans le calice, le devenaient en se mélangeant au précieux sang. Cette conclusion s'imposait aux esprits qui auraient eu quelque velléité de raisonner.

Syméon lui-même se rendait bien compte que sa théologie plus critique risquait de troubler inutilement, en jetant la suspicion sur les usages traditionnels. Aussi s'empresse-t-il de l'atténuer. « Il faut bien reconnaître, dit-il, que les parcelles (non consacrées), plongées dans le calice, s'y unissent au corps et au sang du Sauveur. De la sorte, celui qui les reçoit communie au corps

(1) On voit que Syméon ne songe pas à utiliser la doctrine de la concomitance.

(2) *De sacra liturgia*, c. 94; *P. G.*, CLV, 284.

Digitized by Google

et au sang divins. Je pense néanmoins, pour ma part, qu'il est mieux de s'efforcer de saisir, au moyen de la cuiller, une parcelle consacrée » :

> Καὶ ἀληθὲς μέν, ὅτι πᾶσαι κεκοινωνήκασιν αἱ μερίδες τοῦ σώματός τε καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ εἰσαχθεῖσαι τῷ ποτηρίῳ, καὶ σὺν αὐταῖς ἑνωθείσαις κοινωνεῖ ὁ μετέχων τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος· πλὴν κρεῖττον, ὥς γε νομίζω, τὸ ἐπιτηρεῖν καὶ ἐκ τοῦ θείου σώματος τῇ λαβίδι λαμβάνειν (1).

Cela nous aide à comprendre les phrases ambigües de Syméon au sujet de la messe des Présanctifiés. La pratique devenue traditionnelle de ne plus réserver le précieux sang supposait, au moins implicitement, que le vin du calice était consacré par l'immixtion d'un fragment de pain présanctifié. Il fallait en effet que ce vin fût consacré, car ni prêtres ni fidèles ne songeaient à communier sous une seule espèce (2). D'autre part, ils ne pouvaient se faire d'illusion sur la conservation des quelques gouttes de précieux sang déposées le dimanche sur les pains. Elles n'étaient plus présentes que fictivement. D'ailleurs, que seraient-elles devenues en se mélangeant à la quantité beaucoup plus considérable de vin et d'eau qui était déjà dans le calice?

Syméon aurait sans doute admis, comme ses contemporains et ses devanciers, cette consécration par contact, si la préoccupation de pouvoir répondre aux critiques des Latins ne l'avait amené à se formuler, à leur exemple, une doctrine plus précise de la consécration eucharistique et de ses conditions (3). Or ces conditions ne sont pas réalisées à l'office des Présanctifiés. D'autre part, il ne veut pas aller contre le sentiment commun de son Église. De là son langage embarrassé, obscur, susceptible d'être interprété dans les deux sens opposés.

Au commencement du XVIIe siècle, un autre illustre théologien et controversiste grec, Gabriel Sévère, métropolite titulaire de

(1) *Ibid.; l. c.*, col. 285.

(2) On a vu tout à l'heure quel était sur ce point le sentiment de Syméon.

(3) Pour que les éléments eucharistiques soient consacrés, il faut, dit-il ailleurs, qu'ils aient été préparés à la prothèse, que le prêtre prononce sur eux les prières et leur impose le signe de la croix : Τὸ γὰρ ἱερουργηθῆναι, διὰ τοῦ προκεῖσθαι καὶ τὰς εὐχὰς παρὰ τοῦ ἱερέως καὶ τὴν σφραγῖδα δέξασθαι γίνεται (*Ad Gabr. Pentapol., Quaest.* 83; *l. c.*, col. 952).

Digitized by Google

Philadelphie (1577-1616), examine encore cette épineuse question des μερίδες. Elles ne sont pas, dit-il, changées au corps et au sang du Christ, même si on les mélange au pain et au vin consacrés. Seuls, subissent la transformation eucharistique le pain et le vin que le prêtre offre en faisant mémoire de la passion et de la résurrection du Christ.

L'influence de la théologie latine est ici évidente (1). Le verbe μετουσιοῦσθαι n'est autre, sous son travestissement grec, que le terme technique *transsubstantiare*, inventé par nos scolastiques :

> Ἰστέον γοῦν ὅτι οὐδεμία τῶν εἰρημένων μερίδων, εἰ καὶ ἑνοῦται τῷ σώματι τοῦ κυρίου καὶ τῷ αἵματι, μεταποιεῖται καὶ μεταβάλλεται εἰς σάρκα καὶ αἷμα Χριστοῦ· μόνος γὰρ ὁ ἄρτος καὶ ὁ οἶνος, ὁ εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους τοῦ κυρίου, καὶ τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ προσαχθείς, αὐτὸς μετουσιοῦται καὶ μεταβάλλεται.

Le prêtre veillera donc à ne pas donner aux communiants une de ces parcelles à la place du corps du Sauveur :

> Διὰ τοῦτο προσεχέτω ὁ ἱερεύς, ἵνα μὴ ἀντὶ τοῦ σώματος τοῦ κυρίου τὴν μερίδα τοῖς κοινωνήσουσι μεταδώσῃ· καὶ γὰρ καθάπερ αἱ τῶν ἁγίων ψυχαὶ περὶ τὸ φῶς εἰσὶ τῆς θεότητος, οὐ γίνονται δὲ ἐκεῖναι φύσει θεός, ἀλλὰ κατὰ μέθεξιν, οὕτω καὶ αἱ μερίδες, εἰ καὶ ἑνῶνται τῇ τοῦ κυρίου σαρκὶ καὶ τῷ αἵματι (2).

Léon Allatius, qui connaissait bien les usages grecs, a beau jeu de faire observer ici qu'à moins « d'avoir des yeux de lynx », ou « d'user de divination », la discrimination que demande Gabriel est irréalisable. Particules consacrées et particules non consacrées se confondent dans le calice et ne forment plus, une fois détrempées par le précieux sang, qu'une masse indistincte. Les Grecs doivent donc reconnaître, ou qu'il est permis de ne communier que sous une espèce, ou que les μερίδες ont été consacrées en se mélangeant au précieux sang (3).

(1) Gabriel la connaissait parfaitement, comme le montrent ses ouvrages de polémique. Il avait, dans sa jeunesse, étudié à l'Université de Padoue et il passa presque toute sa vie à Venise.

(2) *Gabrielis Philadelphiensis de particulis opusculum*; éd. Richard Simon, *Fides ecclesiae orientalis seu Gabr. Phil. metrop. opuscula*, Paris, 1671, p. 21.

(3) Allatius, Lettre imprimée à la suite du traité « *De communione Orientalium sub specie unica* »; *op. cit.*, col. 1656-1657.

Digitized by Google

En fait, il y avait conflit entre les principes désormais acquis, au moins dans les milieux instruits, et la pratique courante, celle-ci supposant que l'on communiait au corps du Christ en recevant les μερίδες et que, par conséquent, le contact du précieux sang avait suffi à les consacrer. Le seul moyen de le résoudre était, comme on le fit plus tard, de ne recueillir les μερίδες dans le calice qu'après la communion des fidèles (1).

A première vue, on pourrait être tenté de reconnaître, dans les rites actuellement pratiqués par les Églises orthodoxes, pour l'administration du viatique, une application de la théorie de la consécration par contact. Le jeudi saint, le prêtre consacre une assez grande quantité de pain, qui suffira pour toute l'année à la communion des mourants. Ce pain est aspergé de précieux sang et divisé en menues parcelles, qu'on fait aussitôt dessécher sur un brasier ardent, jusqu'à complète évaporation de toute substance humide. Il est alors en état de se conserver indéfiniment. Lorsqu'un malade est sur le point de mourir, le prêtre se rend à son chevet, emportant avec lui une parcelle de ce pain desséché et une burette de vin ordinaire. Après les prières préparatoires, il place la parcelle sur une cuiller, verse sur elle un peu de vin, et donne le tout au malade, en déclarant, selon la formule ordinaire, que le communiant reçoit le corps et le sang du Sauveur.

Il ne faudrait pas, pour expliquer cette formule, faire appel à la doctrine de la concomitance. Le malade ainsi communié, assurent les théologiens orthodoxes, reçoit le précieux sang distinctement, sous l'espèce du vin. Ces théologiens supposent donc, semble-t-il, que le vin versé sur la parcelle de pain a été consacré par le contact du corps du Sauveur. Telle n'est point leur

(1) Tel est l'usage actuellement prescrit. Dans la pratique, il est bien possible que la règle souffre des dérogations. Le fait rapporté au début de cette étude (*Cf. Revue*, II, 1922, p. 446, note 3), d'après Corblet, n'a rien, paraît-il, d'inouï. Un ecclésiastique français, qui séjourna quelques mois en Macédoine, pendant la grande guerre, eut occasion de constater l'équivalent. Il assistait fréquemment aux offices célébrés par un évêque orthodoxe. Un jour, pendant la communion des fidèles, le calice se trouva à peu près épuisé avant que tous les assistants n'y eussent participé. L'évêque prit alors une burette de vin ordinaire, versa dans le calice la quantité nécessaire et, avec ce mélange, acheva de communier ses ouailles.

Digitized by Google

pensée. Le vin consacré que reçoit le malade est celui dont on a humecté, le jeudi saint, les pains réservés. Il n'a pas cessé de demeurer présent, malgré la dessication des parcelles, ainsi que le montre la persistance de la coloration rouge ou rosée qu'il a donnée au pain consacré.

Cette théorie, quelque étrange qu'elle puisse paraître, possède, aux yeux de ses défenseurs, un double avantage. Elle sauvegarde la communion sous les deux espèces, sans obliger à admettre la consécration par simple contact. Mais on s'était contenté autrefois d'idées moins nettement arrêtées.

Le patriarche de Constantinople cité par Allatius commente déjà une pratique fort analogue à celle que nous venons de décrire. Pendant la sainte Quarantaine, dit-il, on conserve du pain trempé de précieux sang, à l'intention des fidèles qui pourraient se trouver en danger de mort. Si quelque malade doit donc recevoir la communion, aux jours où les saints mystères ne sont pas célébrés, on met une partie de ce pain dans le calice et on ajoute un peu de liquide, afin que le moribond puisse prendre la parcelle. Ce liquide en effet est « sanctifié » lui aussi au contact du pain sacré :

> ...ἢ πάλιν ἴσως διὰ τόν τισιν ἐπισυμβαίνοντα θάνατον, αὐτὸς ὅλου τοῦ τῆς ἁγίας τεσσαρακοστῆς καιροῦ φυλάττεται πολλάκις ἄρτος βεβαμμένος ἐν αἵματι, καὶ εἰ χρεία μεταλήψεως ἢ ἐν ἡμέρᾳ, ἢ ἐν τῇ νυκτί τινος θνήσκοντος, ὅτε μὴ τελεῖται μυσταγωγία, ἐντίθεται μέρος ἄρτου ἐπὶ τοῦ ποτηρίου, κατασταλάζεται δὲ καί τι ὑγρόν, ἵνα δυνηθείη ὁ θνήσκων μετασχεῖν· ἁγιάζεται γὰρ καὶ τὸ ἐμβαλλόμενον ὑγρὸν ἐκ τοῦ ἁγίου ἄρτου (1).

Ce patriarche, nous l'avons vu, admettait que le vendredi saint, le contact du corps sacré suffisait à consacrer le vin (2). En est-il de même ici, et la sanctification dont il est question est-elle une consécration véritable? Je n'oserais l'affirmer. Si l'on ajoute un liquide, c'est avant tout semble-t-il, pour permettre au malade d'absorber plus aisément la parcelle de pain. Rien n'indique que ce liquide doive être nécessairement du vin. De plus, il n'y a pas parité complète entre cette cérémonie et la messe des Présanctifiés. Le pain du viatique a été trempé de précieux

(1) Allatius, *op. cit.*, col. 1537.
(2) *Cf.* ci-dessus, p. 283-284.

Digitized by Google

sang, le jour de sa consécration. Au contraire, d'après notre auteur, on doit éviter de faire subir cette intinction préalable aux pains présanctifiés des messes de Carême. Peut-être le pain trempé de précieux sang, ἄρτος βεβαμμένος ἐν αἵματι, dont on devait toujours avoir une réserve, en temps de Carême, pour communier les malades, était-il assez fréquemment renouvelé pour que l'évaporation du vin consacré ne fût pas complète. Mais pourquoi le patriarche déclare-t-il que le liquide versé sur ce pain « est *lui aussi* sanctifié par le corps du Sauveur »? Il est possible qu'il y ait là le reflet d'une croyance commune, contre laquelle on ne veut pas se prononcer expressément.

Avec Syméon de Salonique, nous ne sommes plus dans le vague et l'obscurité. La doctrine définitive est déjà arrêtée et clairement formulée. Lorsqu'on veut, enseigne-t-il, communier quelqu'un en dehors de la messe, on lui donne une parcelle de pain réservé, que l'on mélange à un peu de vin et d'eau. Mais souvent aussi on donne le pain seul, car il a déjà été uni au précieux sang :

> Ὅπερ δὴ καὶ βουλόμενοί τινα κοινωνῆσαι τῶν μυστηρίων, χωρὶς ἱερουργίας, ἀπὸ τοῦ φυλαττομένου ἄρτου μερίδα λαμβάνοντες, καὶ οἴνῳ σὺν ὕδατι μιγνύντες, ἢ καὶ ξηρῷ πολλάκις μόνῳ τῷ ζωοποιῷ ἄρτῳ χρώμενοι, ὡς ἡνωμένῳ τῷ αἵματι, τὴν κοινωνίαν ποιοῦμεν (1).

Pour Syméon, comme pour les théologiens orthodoxes actuels, le communiant reçoit les deux espèces, du fait que le pain réservé a été mouillé de précieux sang lors de sa consécration. Le vin que l'on ajoute au dernier moment n'est pas indispensable. Il n'y a donc aucune raison de supposer qu'il est consacré et changé au sang du Sauveur.

L'interprétation que donnent les Orthodoxes des cérémonies du viatique peut prêter à la critique. Mais il serait inexact de prétendre qu'elle implique la croyance à la consécration par contact. Peut-être en a-t-il été autrement dans le passé. Pour se prononcer, dans un sens ou dans l'autre, sur ce petit problème d'histoire liturgique, il faudrait des documents plus décisifs que ceux dont nous disposons. On peut espérer qu'une trou-

(1) *Ad Gabr. Pentapol.*, *Quaest.* 57 ; *P. G.*, CLV, 909.

Digitized by Google

vaille heureuse complètera notre information. Les manuscrits byzantins du moyen âge renferment encore tant d'inédits!

En tout cas, et quoi qu'il en soit du viatique, il demeure certain que l'Église de Constantinople a, pendant assez longtemps, admis que le vin de la messe des Présanctifiés était changé au sang du Christ par le seul contact du pain consacré. Il est certain aussi que la théologie orthodoxe, malgré les progrès qu'elle a su réaliser, n'a pas réagi avec autant d'efficacité que la théologie occidentale contre les pratiques liturgiques qui pouvaient maintenir dans les esprits un reste de croyance à la consécration par contact.

Les Melkites ou Orthodoxes du patriarcat d'Antioche, lorsqu'ils eurent adopté la liturgie byzantine, ne perdirent pas tout point de contact avec l'ancienne tradition syrienne que conservaient les Jacobites. Comme ceux-ci, ils pratiquèrent en dehors de la messe, la « consignation du calice ». Cette cérémonie supposait que le vin pouvait être consacré par le seul contact de l'hostie Nous la décrirons au prochain chapitre, en étudiant les documents syriens qui la concernent.

(*A suivre*)

Michel ANDRIEU.

Digitized by Google

CHRONIQUE D'ANCIENNE LITTÉRATURE CHRÉTIENNE

LE DONATISME. — SAINT JÉROME. — RUFIN

Interrompue sans doute par la guerre l'*Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* que M. Paul Monceaux avait commencée en 1901 vient de s'enrichir au cours des années dernières de trois nouveaux volumes (1). Avec le tome IV paru en 1912 ces derniers constituent une volumineuse histoire du donatisme, sur laquelle il est permis de jeter maintenant un coup d'œil d'ensemble. L'ouvrage de M. Monceaux se trouve être, en effet, tout d'abord la plus importante contribution qui ait encore été donnée à l'étude de cette crise terrible qui désola l'Église africaine pendant tout le IVe siècle, la paralysa encore durant le Ve et le VIe, et ne se termina, pour bien dire, qu'avec la disparition totale du christianisme africain lors de l'invasion arabe. Pour s'arrêter au premier siècle de cette longue tragédie, la narration de M. Monceaux n'en est pas moins d'une extrême importance, car cette période constitue bien l'âge d'or du donatisme, celui où la secte prend ses caractères définitifs, inaugure ses procédés de combat, cherche par tous moyens à supplanter en terre africaine l'Église catholique, et pense un moment y réussir. Aux siècles suivants elle ne fera plus que végéter, proscrite par les empereurs catholiques, à peine tolérée par les rois vandales, connaissant à nouveau, après la conquête byzantine, les brimades sinon l'hostilité déclarée du pouvoir. Il y avait donc tout intérêt à s'arrêter longuement à cette période, la plus troublée, sinon la plus glorieuse, de l'histoire de l'Église en Afrique. Sans se hâter, avec une minutie que d'aucuns trouveront peut-être excessive, M. Monceaux s'est appliqué à scruter cette histoire dans ses moindres détails, à relever les indices les plus fugitifs de l'activité donatiste, à grouper en des tableaux singulièrement vivants les principaux acteurs d'un drame où les intermèdes comiques coupent les plus tragiques péripéties, à collectionner les silhouettes de tous les personnages qu'il a pu

(1) P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne, depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe* : t. V. *Saint Optat et les premiers écrivains donatistes*, 1920 ; t. VI. *La littérature donatiste au temps de saint Augustin*, 1922 ; t. VII. *Saint Augustin et le donatisme*, 1923.

Digitized by Google

identifier, à faire jaillir en un mot de la masse plus ou moins confuse et amorphe des documents l'étincelle de la vie. On lira donc ce récit avec le plus grand intérêt, avec le plus grand profit; même après l'étude consciencieuse qu'un théologien aussi averti que Mgr Batiffol a consacrée voici trois ans à la crise donatiste (1), les historiens de l'antiquité chrétienne, et les théoriciens de l'Église trouveront ici de quoi se documenter abondamment.

Mais c'est tout spécialement aux curieux de l'histoire littéraire du christianisme que ces volumes imposants rendront de grands services. A vrai dire ils y trouveront, presque à chaque page, un commentaire suivi de l'œuvre de saint Augustin, de celle tout au moins qui se rapporte à la controverse donatiste. Maintenant que tous les traités antidonatistes du grand docteur nous sont accessibles dans une excellente édition critique (2), ils ont besoin d'être illustrés, vivifiés par une glose qui en fasse saillir tous les enseignements. Il en est de même de la correspondance de l'évêque d'Hippone, dont un cinquième au moins a trait à la grande crise africaine (3). Argumentation du grand controversiste, preuves qu'il tire à tout moment des faits contemporains ou passés, allusions, parfois très fugitives, à des événements alors connus de chacun, tout cela n'est intelligible ou du moins ne prend toute sa saveur, ne révèle sa pleine signification qu'à celui qui est tant soit peu au courant d'une histoire si merveilleusement complexe. Au fait, c'est à l'œuvre d'Augustin que l'historien du donatisme emprunte le plus clair de ses renseignements. Quand on a défalqué du côté catholique l'œuvre d'Optat de Milève avec les pièces officielles que cet évêque avait jointes à sa réfutation des schismatiques (4), du côté donatiste une demi-douzaine d'Actes de martyrs, un traité de Tyconius et

(1) P. Batiffol, *Le catholicisme de saint Augustin*, Paris, 1920. Voir dans cette revue, t. I, p. 283 sq.

(2) Edit. Petschenig, dans le *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* de Vienne : t. LI, 1908, *Psalmus contra partem Donati*; *Contra epistulam Parmeniani libri tres*; *De baptismo libri septem*. — t. LII, 1909, *Contra litteras Petiliani libri tres*; *Epistula ad catholicos de secta donatistarum*; *Contra Cresconium libri quattuor*. — t. LIII, 1910, *Liber de unico baptismo*; *Breviculus collationis cum donatistis*; *Contra partem Donati post gesta*; *Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem*; *Gesta cum Emerito, donatistarum episcopo*; *Contra Gaudentium donatistarum episcopum libri duo*.

(3) Edit. Goldbacher dans le *Corpus* de Vienne, t. XXXIV 1 et 2; XLIV, LVII.

(4) Edit. Ziwsa dans le *Corpus* de Vienne, t. XXVI, *S. Optati Milevitani libri VII. Accedunt decem monumenta vetera ad donatistarum historiam pertinentia.*

Digitized by Google

quelques inscriptions, quand on a fait état des pièces officielles transmises par le *Codex canonum Ecclesiae africanae* (1), et le Code théodosien, qu'on a ajouté à tout cela le procès-verbal de la Conférence de 411 (2), il reste que tous les autres documents qui constituent le dossier du donatisme sont empruntés à l'œuvre même d'Augustin. Lettres pastorales adressées à leurs communautés par les évêques schismatiques, pesantes argumentations consacrées par eux à la défense de leurs thèses, délibérations prises dans leurs conciles, ripostes de leurs collègues catholiques, actions judiciaires intentées par ceux-ci contre des sectaires trop entreprenants, édits impériaux intervenant dans la bagarre et souvent en sens contraire, proclamations des magistrats locaux, consignes données par les autorités militaires, tout cela c'est dans les traités d'Augustin et dans sa correspondance qu'il s'agit de le découvrir. Mais par un légitime retour des choses, quand l'historien a su grouper tous ces traits grands ou menus, quand il a su en tirer une description exacte, ordonnée, vivante d'une crise si compliquée, c'est toute l'œuvre antidonatiste d'Augustin qui s'en trouve illuminée. A la première tâche, la plus longue, la plus délicate, M. Monceaux consacre trois volumes, où l'analyse laborieuse extrait du dossier toutes les pièces qui permettent d'écrire l'histoire de la crise; préparé de la sorte, le quatrième volume est, à vrai dire, une synthèse rapide et brillante destinée à mettre en son vrai jour l'œuvre antidonatiste du grand docteur d'Hippone. Ce plan n'est pas sans amener quelquefois des redites, dont l'auteur ne semble pas autrement se préoccuper. Le lecteur n'aurait le droit de s'en plaindre qu'au cas où ces répétitions inévitables ne mettraient pas en évidence un aspect nouveau du problème à résoudre. Disons tout de suite que le cas se présente rarement.

Telle est l'œuvre dans son ensemble. Pour en faire apprécier toute la richesse, il faudrait maintenant entrer dans le détail. Le tome IV (3) avait raconté l'histoire extérieure du donatisme, les origines, les premiers débats, puis les interventions successives et contradictoires de l'autorité impériale. Il n'y a pas à y revenir. Malgré son titre, le t. V fait beaucoup moins de place à saint Optat de Milève qu'aux écrivains donatistes qui furent ses contemporains ou qui le précédèrent. Le t. VI continue cette revue des principaux personnages de l'Église schismatique, en sorte que ces deux volumes constituent, si l'on met à part la notice assez longue consacrée à saint Optat, comme une galerie où se trouvent rassemblées toutes les illustrations, imposantes

(1) Mansi, *Concil.*, t. III, col. 699-844.

(2) Mansi, *Concil.*, t. IV, col. 7-276.

(3) *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*. T. IV, 1912, *Le Donatisme*.

Digitized by Google

ou médiocres, du parti de Donat. C'est tout naturellement le grand homme de la secte qui ouvre la file. On aura la curiosité de lire la notice qui lui est consacrée. Rompant avec les enseignements classiques, M. Monceaux n'hésite pas à faire un seul personnage des deux évêques nommés Donat que l'on distinguait jusqu'à présent. Depuis le début du vᵉ siècle on croyait connaître un Donat des Cases Noires, lequel avait joué un rôle considérable dans les premières origines du schisme, avait été le grand électeur de Majorin, et disparaissait ensuite on ne savait trop dans quelle direction; on voyait ensuite figurer à Carthage, comme successeur de Majorin, Donat le Grand, venu l'on ne sait d'où, qui faisait figure d'organisateur de l'Église donatiste et de saint du parti, et ne disparaissait de la scène qu'en 347 lors du premier édit d'union. Mais il est curieux qu'Optat de Milève n'ait jamais connu qu'un seul Donat dont la longue carrière se déroulait de la mort de Mensurius en 311 à l'édit d'union de 347; il est non moins inquiétant qu'au début de ses polémiques Augustin, lui non plus, n'ait cru qu'à un seul Donat. C'est après 405 seulement qu'il entend les donatistes parler de deux personnages du même nom. Ce dédoublement, et M. Monceaux le fait remarquer avec beaucoup de force, Augustin ne l'a jamais admis que sous réserve et pour éviter d'entamer avec ses adversaires une inutile controverse. C'est donc assez improprement que les auteurs modernes s'appuient sur le témoignage d'Augustin pour maintenir un dédoublement qu'Optat n'avait pas connu. On a critiqué l'évêque de Milève; certains l'ont accusé d'erreur, d'autres sont allés jusqu'à parler de mensonge. N'aurait-il pas fallu, au préalable, se demander si toutes les vraisemblances n'étaient pas pour l'identité des deux personnages qu'on a voulu distinguer par la suite? Il est bien extraordinaire, à coup sûr, que la mort de Majorin fasse du même coup apparaître Donat le Grand, et disparaître, comme par enchantement, Donat des Cases Noires. Les donatistes, dira-t-on, les ont pourtant distingués. Oui; mais à quelle date? vers la fin du ivᵉ siècle, à une époque où il pouvait y avoir pour eux grand intérêt à distinguer un Donat, obscur comparse mêlé aux tractations louches qui marquèrent les origines du schisme, et le Grand Donat, l'évêque sans reproche et sans peur, tout désigné par ses perfections pour être le protagoniste, plus que cela le héros éponyme de « l'Église des saints ».

Et voici, à la suite de Donat, les autres grands hommes du parti Vitellius Afer, un laïque qui fait figure d'apologiste chrétien dans son *Adversus gentes*, et de polémiste donatiste dans l'*Adversus traditores*; voici Macrobius, un des évêques de la communauté schismatique qne le parti avait installée à Rome, l'auteur de la *Passio Maximiani et*

Digitized by Google

Isaac (1), mais à qui il ne faut pas songer à attribuer, comme M. Harnack avait tenté de le faire le *De singularitate clericorum*, conservé parmi les œuvres de saint Cyprien. Voici Claudianus, encore un évêque de la communauté romaine, et qui causera bien de la tablature au pape Damase vers 375. Voici Tyconius, la plus originale à coup sûr de toutes les illustrations de la secte ; laïque et indépendant, il a voulu tirer au clair les raisons pour lesquelles sa confession a rompu avec la grande Église. S'appliquant à discuter les arguments qui s'entrechoquent depuis un demi-siècle, il n'a pas eu de peine à discerner les paralogismes à l'aide desquels ses coreligionnaires cherchent à masquer leur défaite. Il l'a vu et il l'a dit. Ses deux traités *De bello intestino* et *De expositione diversarum causarum* ont fait scandale dans l'Église de Donat, ont fait naître parmi les catholiques l'espoir de rallier à eux un théologien aussi considérable. Et pourtant, excommunié par les siens, Tyconius ne s'est point rallié à la *Catholica* ; arrêté à mi-chemin dans son évolution, il reste entre les deux confessions rivales et se réfugie dans l'étude solitaire de l'exégèse, dont il essaiera de formuler les principes. En face de lui voici Parménien, l'évêque de Carthage, qui a mis Tyconius hors de sa communion. C'est dans le dernier tiers du IVe siècle le grand homme de parti, un second Donat, le restaurateur de l'Église donatiste après que l'édit de Julien en 362 a permis aux dissidents de se réorganiser. Grand administrateur, cet évêque est aussi un bon écrivain. Si nous ne pouvons plus lire en entier son grand traité de polémique *Adversus Ecclesiam traditorum*, ni la réfutation qu'il entreprit dans son *Epistula ad Tyconium* des vues dangereuses de son paroissien, nous pouvons nous en faire une idée assez exacte en parcourant les écrits composés par les catholiques pour les rétorquer. Le premier traité a donné à Optat de Milève l'occasion d'écrire son livre si précieux pour nous ; c'est contre l'*Epistula ad Tyconium* qu'Augustin a dirigé les trois livres du *Contra epistulam Parmeniani*.

Mais après la mort de Parménien, ce n'est plus à Carthage qu'il faut chercher le centre de l'activité donatiste. Pour de longues années la communauté schismatique de cette ville va être paralysée par des querelles intestines qui arrivent bientôt aux dernières limites de la violence. Pendant près de quinze ans, sous les yeux des catholiques, amusés et narquois, deux partis se disputent dans la capitale la direction de l'Église de Donat. D'un côté Primianus dont l'arrogance a bientôt lassé ses propres fidèles, de l'autre Maximianus le diacre du primat, élevé finalement par les mécontents à la dignité épiscopale. Entre les deux fractions une guerre d'anathèmes tout d'abord, puis

(1) P. L., t. VIII, col. 767 sq.

Digitized by Google

l'appel au bras séculier, les partisans de Firmianus marchant avec la police à l'assaut des basiliques maximianistes, enfin l'intervention d'Optat de Timgad, l'évêque-brigand, honni de tous, mais redouté de tous. Optat combat pour Primianus, sans doute, mais il lui impose en même temps la reconnaissance de tous les actes des maximianistes, en d'autres termes l'abandon complet, bien qu'implicite, des principes donatistes. Tout cela il faut le connaître, et dans le détail, si l'on veut saisir les nombreuses allusions qu'y fait Augustin au cours de ses controverses. Et, pendant ce temps, c'est à Constantine (Cirta) que s'est transporté le centre d'influence du donatisme. Un homme s'y rencontre de grande autorité morale, de suffisante tenue littéraire. Pétilien, un avocat, catholique par ses origines, baptisé de force et ordonné de même par les donatistes, mais qui embrasse avec une fougue passionnée la cause de la communauté dont on l'a fait évêque. Il est en 392, quand Augustin commence sa campagne contre le schisme, le grand homme de l'Église donatiste. Entre les deux évêques ce sera, pendant plusieurs années, une guerre de plume, dans laquelle Augustin recevra parfois des coups qui lui parurent bien douloureux; et puis un jour, vers juin 411, les deux adversaires se trouveront face à face à la grande Conférence contradictoire. Pétilien y joue un rôle de premier plan; mais toutes ses subtilités d'avocat retors et de manœuvier parlementaire ne sauront empêcher l'échec définitif du donatisme. Voici encore par contraste, à côté du brillant évêque de Constantine, l'humble grammairien Cresconius, un laïque sans formation théologique générale, qui croit pourtant de son devoir de venir à la rescousse et qui adresse à Augustin une épître où il justifiait la position de son évêque. Littérature assez médiocre, et qui serait sans grand intérêt si elle n'avait donné au docteur d'Hippone l'occasion d'écrire un des plus volumineux et des mieux documentés de ses livres contre le donatisme.

La conférence de 411 est un moment capital dans l'histoire du parti de Donat. A bien des reprises M. Monceaux lui a consacré des développements du plus vif intérêt. Il y a lieu pourtant de regretter que le plan même de l'ouvrage n'ait pas permis à l'auteur d'en donner une description d'ensemble qui eût été, sans conteste, la partie la plus attachante de son œuvre. « Bien peu de personnes, écrivait jadis Mgr Duchesne, ont lu en entier le procès-verbal de la conférence de 411. Ceux qui s'y risqueront penseront sans doute comme moi que le président Marcellinus fit preuve de la plus héroïque patience Ce fonctionnaire est au martyrologe, il l'a bien mérité (1) ». M. Monceaux a

(1) L. Duchesne, *Le dossier du donatisme*, dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. X, p. 605, n. 1.

Digitized by Google

participé quelque peu à cette héroïque patience, puisqu'il s'est astreint à relever dans le détail tous les procès-verbaux de ces trois mémorables séances; il sait combien de fois Pétilien y a pris la parole, quels autres évêques donatistes et catholiques s'y sont fait remarquer, il a noté toutes les interruptions, signalé toutes les attitudes, enregistré tous les incidents de séance, et ils furent innombrables. Et de tout cela il a su tirer une demi-douzaine de scènes exquises, d'un naturel parfait, dont la lecture dispensera de parcourir l'informe et volumineux dossier. Il a été vraiment le chroniqueur parlementaire qui sait tirer de l'*Analytique* la physionomie d'une séance. Les hommes ne changent guère, et les scènes qui se déroulèrent en juin 411 aux Thermes de Gargilius, rappellent, à s'y méprendre, telle séance du Palais-Bourbon.

On sait que la conférence devait mettre aux prises, devant un magistrat romain, spécialement commissionné par l'empereur, les représentants des deux Églises, donatiste et catholique. Chacune des deux parties soutiendrait par toutes preuves de droit, la légitimité de son Église ; le magistrat, agissant comme arbitre, aurait à déclarer qui des deux avait raison. Pour faciliter les arrangements ultérieurs, les évêques catholiques s'étaient déclarés prêts, au cas où la sentence de l'arbitre tournerait contre eux, à démissionner en masse et à se ranger dociles sous la houlette des évêques donatistes. Que si, au contraire, l'arbitre tranchait le différend en faveur des catholiques, ceux-ci étaient prêts à admettre les clercs donatistes dans leurs rangs, en leur conservant leurs dignités et leurs fonctions, en sorte que dans nombre de villes il y aurait eu deux évêques gouvernant *in solidum* la nouvelle communauté chrétienne résultant de la fusion des dissidents avec les catholiques. Nous n'avons pas à juger ces combinaisons d'après nos idées actuelles sur l'organisation des pouvoirs dans l'Église ; mais il était bon de les rappeler, pour faire apprécier la modération dont fit preuve, en ces conjonctures, l'épiscopat catholique. On a dit que, dans l'espèce, les évêques catholiques jouaient sur le velours, que leurs concessions étaient toutes de façade, qu'en fait ils étaient convaincus à l'avance qne Marcellinus, lequel était catholique, jugerait en leur faveur. A coup sûr, répond M. Monceaux, les évêques catholiques étaient persuadés de leur bon droit, et avaient pleine confiance en la justice de leur cause. Il restait cependant dans la décision du représentant impérial une part considérable d'aléa. Nous prêtons trop vite au comte Marcellin les idées et les raisonnements qu'aurait aujourd'hui un juge ecclésiastique ayant à trancher le différend d'après les principes d'un droit public définitivement évolué. Pour Marcellin les choses ne se présentaient pas avec cette belle simplicité. Il était catholique,

Digitized by Google

soit, mais il n'était pas africain, il n'avait pas cette mentalité spéciale que créait chez les africains la longue habitude de considérer les donatistes comme des sectaires dangereux, presque comme des hérétiques ; et puis il devait juger ce différend entre communautés chrétiennes « en tenant compte de toutes les circonstances de fait », s'il est permis d'employer ici un texte célèbre. La sentence qu'il porta, et qui donnait raison aux représentants des catholiques, lui fut dictée non par les scrupules de sa conscience, mais par une impartiale appréciation des témoignages produits de part et d'autre. On sait qu'elle fut entièrement en faveur des catholiques et qu'elle devint le point de départ de l'édit d'union rendu par Honorius en janvier 412.

Ce n'était pas la première intervention décisive de l'autorité impériale dans la querelle donatiste. De semblables édits avaient été rendus en 347 par l'empereur Constant, et plus récemment en 405. Il n'est pas inutile de réaliser ce que signifiaient ces décisions du souverain. Elles faisaient, ou prétendaient faire, l'union entre donatistes et catholiques. En d'autres termes, dans une ville où existaient jusqu'alors les deux communautés, l'une catholique, l'autre dissidente, jouissant toutes deux d'une existence légale, il n'y aurait plus désormais qu'une seule communauté chrétienne. Les biens de la communauté schismatique, basiliques, biens-fonds, immeubles divers, dotés ou non d'affectation cultuelle, passaient de droit à l'Église catholique ; et pareillement, au nom de la loi aussi, les ouailles donatistes passaient sous la houlette des pasteurs catholiques, ce qui impliquait pour elles le droit d'être reçues, sans autres conditions, dans l'unité ecclésiastique. Puisqu'il ne s'agissait pas d'hérétiques, il n'y avait pas lieu, en droit, de les réconcilier avec l'Église. Les clercs donatistes qui se ralliaient à l'unique communauté y conservaient leurs fonctions. Seuls les récalcitrants pouvaient tomber sous les coups de la loi. L'édit d'union de 347, appliqué avec brutalité, avait donné des résultats importants et seul l'édit de tolérance de Julien, en 362, avait donné au donatisme un regain de vie. Celui de 405 n'avait jamais été sérieusement mis à exécution ; appliqué avec une impitoyable méthode, celui de 412 devait aboutir à extirper presque complètement le schisme. Du moins, jusqu'à l'invasion vandale, il ne subsistera plus que des conventicules, administrés par des évêques, qui se trouvent plus ou moins cachés. Il s'en faut d'ailleurs que les autorités impériales aient traqué partout avec la même ardeur ces pasteurs dissimulés. Eméritus de Césarée (Cherchel), qui fut à la Conférence de 411 le brillant second de Pétilien, pourra continuer longtemps sa propagande sans être sérieusement inquiété. C'est lui qu'un jour, au cours d'une lointaine tournée, Augustin rencontrera à Césarée, et à qui il proposera fort amicalement

Digitized by Google

une conférence publique, laquelle tournera d'ailleurs à la parfaite confusion du prélat donatiste. D'autres évêques en rupture de ban inquiétaient davantage les représentants du pouvoir. Tel ce Gaudentius de Timgad qui fournira à saint Augustin l'occasion de son dernier traité contre les donatistes. Exilé pendant les années qui suivirent l'édit de 412, Gaudentius vers 420 avait reparu dans son ancien diocèse et rouvert la basilique donatiste. Quand il apprit l'arrivée des troupes chargées de le mettre à la raison, il s'enferma avec une poignée de fanatiques dans son église, déclarant qu'il s'y brûlerait avec ses fidèles plutôt que de remettre l'édifice aux mains de l'autorité.

Tels sont quelques-uns des personnages de premier plan qui défilent sous nos yeux dans les deux volumes consacrés à étudier la littérature donatiste. Mais que d'autres, à côté d'eux, à qui M. Monceaux a consacré quelques lignes! Citons au moins la longue série des correspondants donatistes d'Augustin, classés par région, ceux d'Hippone et de sa banlieue d'abord, puis ceux du reste de la Numidie, et de la lointaine Maurétanie. Et signalons enfin le chapitre consacré aux anonymes, spécialement à diverses chroniques du ve siècle (1) dont M. Monceaux démontre qu'elles sont des recensions africaines et donatistes du *Liber genealogus* édité par Mommsen dans le t. I des *Chronica minora*.

Les donatistes ont beaucoup écrit, et si leurs *reliquiae* forment présentement un bien mince volume, nous connaissons pourtant assez leurs productions pour les apprécier avec impartialité au point de vue du fond et de la forme (2). Dans l'ensemble, la forme est médiocre. Qu'il s'agisse de lettres pastorales, de discours conciliaires, de traités plus massifs, les productions donatistes se font remarquer par l'uniformité du style plus encore que par l'absence de composition. Littérarature monotone et presque monochrome, dit avec justesse M. Monceaux ; invective passionnée, diatribe violente, c'est à peu près tout ce que l'on y rencontrera ; rien, en d'autres termes, que puisse utiliser la rhétorique chrétienne. Monotone dans la forme, la littérature donatiste l'est peut-être davantage encore dans les thèmes qu'elle exploite. Son historien a mis un zèle louable à noter au passage les idées nouvelles que lui fournissait le dépouillement du dossier ; tout cela constitue un bien mince bagage. Pendant plus d'un siècle, trois thèmes, toujours

(1) Voir t. VI, p. 249-258.

(2) Dans l'appendice du t. V, M. Monceaux a restitué à l'aide de citations augustiniennes un certain nombre de traités donatistes perdus : 1. *Petiliani epistula ad presbyteros et diaconos* ; 2. *Gaudentii ad Dulcitium epistulae duae* ; 3. *Fulgentii donatistae libellus de baptismo.*

Digitized by Google

semblables et semblablement présentés, ont alimenté le fond de l'écriture donatiste : le schisme, le baptême, la persécution. Inlassablement on y a démontré la nécessité où se sont vus les premiers donatistes de faire schisme, l'obligation pour les saints de se séparer des pécheurs, le devoir donc pour le parti de Majorin et de Donat de se ségréger des traditeurs et de tous ceux qui, en Afrique ou par delà les mers, ont pu se commettre avec eux. Qu'importe si le troupeau des saints se éduit de plus en plus, s'il arrive à se confiner en quelques cantons de l'Afrique, tout en prétendant garder le nom de catholique ? Catholique, la chrétienté donatiste le sera par l'universalité des vertus qu'elle pratique et parce qu'elle renferme en elle-même l'universalité des saints, des purs, des vrais croyants. On voit qu'il est difficile de mieux jongler avec les mots. Dans cette Eglise des saints on ne peut entrer que par le baptême donatiste. En dehors d'elle tout sacrement, si régulièrement qu'il soit administré, est de nulle valeur. Reprenant, avec une insistance qui finit par faire impression, le vieux raisonnement de saint Cyprien, la théologie donatiste répètera, sans craindre la fatigue, que nul ne peut donner ce qu'il ne possède pas; que donc un prêtre, un évêque souillé par l'hérésie ou le contact avec les pécheurs ne peut donner aux âmes qui viennent le solliciter la grâce que lui-même ne possède plus, que tout baptême, que toute ordination conférée en dehors de l'Église donatiste est nul et de nul effet, qu'il y a lieu dès lors de rebaptiser, de réordonner les laïques et les clercs, qui, de gré ou de force, quittent l'Eglise catholique pour passer au parti de Donat. Tel est le deuxième thème que ressassent indéfiniment les théologiens du parti. Mais il en est un troisième sur lequel les polémistes trouvent moyen d'improviser d'infinies variations, et sur des modes de plus en plus élevés. Persécuté, il est incontestable que le donatisme le fut à différentes reprises, et saint Augustin reconnaîtra lui même que les *operarii unionis* de 347 eurent parfois la main lourde. Mais quand ils se plaignent à grands cris d'être les innocentes victimes de l'Église d'État, les donatistes oublient trop facilement que les premières violences n'ont pas commencé du côté des catholiques, que l'autorité impériale ne s'est mise en mouvement, dans le principe, que pour rétablir dans la rue l'ordre que les sectaires y avaient troublé ; ils oublient qu'aux époques et dans les contrées où ils furent parfois les maîtres, le parti n'a pas hésité à pratiquer à l'endroit des catholiques la même politique de violence et de persécution ; ils oublient que bien souvent les matraques des circoncellions ont été leurs meilleurs agents de conversion ; ils oublient enfin que le jour où le schisme se déclare dans le schisme, le jour où primianistes et maximianistes entrent en conflit, le parti vainqueur n'hésite pas

Digitized by Google

à appeler contre les vaincus toutes les rigueurs du bras séculier.

En définitive M. Monceaux n'est pas tendre pour le donatisme ; les écrivains qui de nos jours ont essayé de rendre la secte sympathique, parce qu'elle fut persécutée, ont jugé, pense-t-il, avec la mentalité de notre temps une crise dont il faut étudier les péripéties avec une stricte impartialité, et en tenant compte de toute les données du problème. La schisme donatiste a été pour l'Afrique un immense malheur, il a été cause de désordre, de faiblesse, de décadence ; il a entravé et peut-être empêché pour jamais l'expansion du christianisme parmi les indigènes ; la littérature qu'il a produite, si l'on excepte l'œuvre de Tyconius, n'est qu'une littérature de sectaires, qui ne mirent, au service d'une mauvaise cause, qu'une excessive opiniâtreté.

En face du parti de Donat voici maintenant l'Église catholique ou plutôt ses écrivains, puisque nous restons volontairement dans le domaine de l'histoire littéraire. Il serait incroyable qu'aux attaques des protagonistes de la secte, les catholiques n'aient pas répondu de bonne heure par la parole ou par la plume. Il est curieux pourtant que de toute cette littérature anti-donatiste il ne se soit conservé que quelques traces extrêmement fugitives, en dehors des ouvrages d'Optat de Milève et d'Augustin d'Hippone. Deux noms pour tout un siècle ! Il est vrai que les deux sont très grands. Oui, même celui d'Optat, a qui est consacré une notice fort sympathique. Il n'y a plus à instruire, aujourd'hui, le procès de l'évêque de Milève. Les préventions jadis soulevées contre sa compétence ou même sa bonne foi par un certain nombre de critiques, ont dû céder devant une étude objective de son œuvre. Il restait à dire, et M. Monceaux s'est acquitté de ce devoir avec beaucoup de bienveillance, les grandes qualités d'historien loyal, de polémiste courtois, d'écrivain élégant dont fait preuve saint Optat. Inférieur en beaucoup de points à saint Augustin, il n'en mérite pas moins une place fort honorable parmi les écrivains catholiques.

Et d'ailleurs c'est chez lui qu'Augustin trouvera presque toutes les armes dont son génie combatif fera contre le donatisme un si redoutable usage. Pendant vingt cinq ans l'évêque d'Hippone retournera sous toutes leurs faces deux grandes catégories d'arguments destinés à combattre le schisme. Qu'il les emprunte à l'histoire, qu'il les cherche dans la dialectique, c'est toujours, en définitive, l'argumentation d'Optat qu'il répète. Au début c'est l'évêque de Milève qui fait tous les frais de la controverse ; quand, plus tard, ayant constaté certaines lacunes de la documentation de son garant, certaines fissures de sa dialectique, Augustin se remettra, pour son compte, à l'étude du problème, il ne fera que prolonger les lignes déjà tracées par Optat.

Au début, il fallait d'abord agir vite. Jusqu'au moment où, ordonné

Digitized by Google

prêtre par surprise, il est contraint de s'établir à Hippone pour seconder le vieil évêque Valère Augustin ne faisait que soupçonner le péril donatiste. Le manichéisme qu'il connaissait mieux lui avait semblé d'abord un ennemi plus redoutable de l'Église catholique. L'arrivée à Hippone, où les donatistes sont nombreux, puissants, actifs, entreprenants lui révèle soudain un danger qu'il ne connaissait pas. Plus que jamais, en ces années 392-395 la propagande schismatique se faisait à la fois insidieuse et brutale. Non seulement le nouveau prêtre répond à toutes les attaques, bien décidé à ne laisser passer aucune des occasions où il a barre sur ses adversaires, mais encore il passe à l'offensive, essayant surtout d'entrer en relations directes, en discussions réglées, aves les protagonistes de la secte. Évêque depuis 396, il continue la même tactique, mais en regardant cette fois au-delà des limites de son vaste diocèse. A partir de 400, c'est l'attaque générale et à fond menée contre le schisme ; c'est l'époque où se multiplient les grands traités : *Contra epistulam Parmeniani libri tres* ; *De baptismo contra Donatistas libri septem* ; *Contra litteras Parmeniani libri tres* ; c'est le moment aussi où se précise dans l'esprit d'Augustin l'idée, mise en avant dans le concile de Carthage en 403, d'une grande conférence publique où les représentants des deux confessions rivales exposeront contradictoirement les titres de leurs Églises. Cette campagne, très vivement menée par Augustin et ses alliés, aboutit d'ailleurs à un résultat assez différent que celui que recherchait l'évêque d'Hippone. Allant beaucoup plus loin que ne le demandait la majorité des prélats catholiques, Honarius lance en 405 un premier édit d'union.

Mollement exécuté, avec des alternatives de violence et de laisser-aller, l'édit produit juste le résultat inverse de celui que l'on cherchait. La propagande donatiste, appuyée par les matraques des circoncellions, reprend avec une nouvelle violence; une véritable fureur de rebaptisation s'empare de toutes les autorités schismatiques. Mais Augustin veille ; d'une part il répond dans le *Contra Cresconium* aux campagnes littéraires qu'on essaie de mener contre sa personne, contre son œuvre, contre l'Église, il aligne une nouvelle fois dans le *Liber de unico baptismo* les arguments qui militent contre les sacrilèges pratiques des dissidents, et d'autre part il mutiplie auprès du pouvoir civil les démarches pour faire sortir à l'édit de 405 tous ses effets légaux. Afin que nul n'en ignore, il expose ses idées à ce sujet dans la longue lettre 93 adressée au rogatiste Vincent. Mais il ne suffit pas de discuter, il est mieux de convaincre : des missions organisées par Augustin convertissent un bon nombre de schismatiques et rendent effective l'union proclamée par la loi. Augustin ne doute pas que la grande conférence contradictoire dont il rêve depuis si longtemps ne

Digitized by Google

soit un moyen puissant d'agir sur l'opinion publique, d'éclairer les esprits et de gagner les cœurs. Il commence par en lancer l'idée, il en presse la réalisation, il en prépare tout le détail ; d'accord avec Aurèle, le primat de Carthage, il étudie minutieusement la procédure qu'il conviendra d'y suivre. Quand la conférence se réunit, en juin 411, Augustin en est vraiment l'âme; il en est aussi le vainqueur. Au lendemain de ces journées qui ont marqué la déroute du schisme, il n'est plus besoin que de faire prendre par l'autorité séculière les conclusions nécessaires.

Une fois rendu l'édit d'union, Augustin n'aura plus qu'à en surveiller l'exécution méthodique. Préparées par la campagne d'opinion si vivement menée dans les années précédentes, les mesures gouvernementales obtiennent d'ailleurs un bien autre résultat que l'édit de 405. Au fait, dès ce moment l'attention d'Augustin est attirée dans une autre direction; les doctrines de Pélage et de Célestius, récemment importées en terre africaine, lui causent autrement de souci que les dernières menées des donatistes en déroute. Il faut quelque occasion spéciale pour qu'il reprenne la plume contre les anciens adversaires. Il lui suffit, semble-t-il, de faire connaître en tout lieu les actes de la fameuse conférence où juridiquement fut établie l'illégitimité du schisme, c'est le *Breviculus collationis*. Un jour à Césarée il aura l'occasion de discuter encore avec le vieil Éméritus, et se donnera l'innocente satisfaction de publier le procès-verbal de cette conférence, vite réduite à un monologue : *Gesta cum Emerito donatistarum episcopo* ; une autre fois il se passera le luxe de réfuter copieusement les rodomontades de l'évêque Gaudentius, enfermé pendant des mois dans sa basilique et menaçant de s'y brûler. Mais visiblement la veine antidonatiste est tarie ; d'autres problèmes bien autrement délicats sollicitaient pour lors la pensée d'Augustin.

Au cours de cette campagne de vingt-cinq années quelles idées l'évêque d'Hippone a-t-il mises en valeur, telle est la question qui doit préoccuper avant tout l'historien-philosophe. Inévitablement les ripostes d'Augustin sont commandées par les attaques de ses adversaires. De même donc que la polémique donatiste a roulé autour des trois thèmes, schisme, valeur des sacrements, persécution, de même les réponses de l'écrivain catholique rouleront nécessairement sur ces trois objets principaux. Mais si l'acrimonieuse littérature des dissidents a eu vite fait le tour de ces trois questions et n'a pas tardé à tomber dans le rabâchage, tout au contraire le génie d'Augustin n'a cessé de vivifier une polémique qui semblait épuisée dès la première rencontre. Virtuose de la dialectique, l'ancien rhéteur s'est plu, non sans malice parfois, à étourdir l'adversaire par les multiples jeux de son argumen-

Digitized by Google

tation. Il faut toute la connaissance de l'œuvre augustinienne que possède M. Monceaux pour faire constater au lecteur les étonnants tours de force que parvient à réaliser le brillant professeur de Milan et de Rome. Nulle part ceci n'éclate mieux que dans le *Contra Cresconium*. Dans les trois premiers livres, Augustin a copieusement exposé les multiples aspects de chacune des trois questions soulevées par le donatiste. La polémique semble terminée, mais le lutteur n'est point las; et le voici reparti en un quatrième livre où les récents débats entre primianistes et maximianistes, ces frères ennemis, lui fournissent en faveur de chacune des thèses qu'il défend, des arguments tout nouveaux et bien inattendus.

Mais il s'agit ici de la forme; et c'est le fond de la pensée d'Augustin qui doit avant tout nous préoccuper. Dans un excellent chapitre, M. Monceaux étudie les thèmes qu'a développés l'évêque controversiste, la position qu'il prend à l'endroit du schisme et de son illégitimité, des sacrements et de leur valeur indépendante des mérites et des qualités morales de qui les confère, de la persécution enfin et de l'appel au bras séculier. Je n'insisterai pas sur les deux premiers points; on aimera à constater que les conclusions auxquelles arrive l'écrivain indépendant qu'est M. Monceaux sont très sensiblement les mêmes que celles enregistrées par Mgr Batiffol. L'historien de l'Afrique chrétienne s'est appesanti davantage sur la troisième question à laquelle dut s'atteler la sagacité d'Augustin. L'appel au bras séculier dans la répression des erreurs religieuses est évidemment l'une des théories qui risque d'aliéner à Augustin la sympathie des esprits modernes. Le principe même de l'intervention de l'État dans les luttes confessionnelles a été si lourd de conséquences, qu'il n'est pas sans intérêt de se demander jusqu'à quel point le docteur d'Hippone peut être invoqué par ceux qui ont développé, jusque dans ses conséquences extrêmes, la doctrine de l'appel à la force dans les questions religieuses. Qu'en dernière analyse Augustin ait considéré l'intervention de la puissance laïque comme le moyen le plus opportun d'en finir avec de vieilles querelles religieuses, c'est ce qu'il est impossible de contester. Qu'il ait admis comme tous ses contemporains, le droit de l'État à pénétrer, sinon dans le domaine de la conscience, du moins dans celui des manifestations extérieures des convictions privées, c'est ce dont il n'y a pas lieu de s'étonner. Qu'il ait finalement, et l'on pourrait dire en une minute d'impatience, donné au *Compelle intrare* la signification que l'on sait, c'est ce qu'on doit avouer. M. Monceaux appelle quelque part la lettre 185 au comte Boniface, chargé d'exécuter l'édit d'union, un manuel de persécution pour militaires; la lettre est incontestablement d'Augustin, et c'est la théorie même des dra-

Digitized by Google

gonnades. Mais il faudrait se garder de croire que dans la pensée du docteur d'Hippone l'appel au bras séculier fît partie d'un système de doctrines absolument cohérent.

Ses idées sur ce point ont d'ailleurs beaucoup varié. Elles ont varié sur la question de méthode. Fallait-il, oui ou non, obtenir du gouvernement qu'il appliquât aux donatistes la législation contre les hérétiques? Si l'on répondait par l'affirmative, si l'on pressait l'assimilation des schismatiques, dont la doctrine était d'ailleurs orthodoxe, avec les héritiques qualifiés, on s'opposait par là-même à la politique des édits d'union. Car l'édit d'union suppose l'orthodoxie parfaite des dissidents que l'on prétend faire passer, sans plus, sous la houlette des pasteurs légitimes. Sans doute; mais l'assimilation des donatistes aux hérétiques permettait de tenir suspendues au-dessus de la tête des prélats schismatiques d'énormes pénalités pécuniaires, qu'on pouvait croire de nature à arrêter leur propagande. Sur ce point déjà Augustin n'est pas arrivé à se faire une conviction définitive. Et quant à la question même de l'opportunité du recours au bras séculier, il est passé, lui-même en convient, par des opinions successives. Partisan au début des méthodes de libre discussion, il n'a attendu que de la liberté le succès de sa propagande; il n'a déféré aux juridictions séculières que les causes où réellement il s'agissait de délits de droit commun. Plus tard il a sollicité l'intervention de la puissance publique soit pour faciliter les discussions et les conférences sur lesquelles il fondait de si grands espoirs, soit pour réprimer des violences qui par instant ont dépassé toutes limites. Puis son esprit s'est accoutumé à l'idée que l'assimilation des donatistes aux hérétiques pourrait avoir sur le développement de la polémique une très heureuse influence; à coup sûr il l'a sollicitée. Mais il ne semble pas avoir requis de la même manière les édits d'union. A priori ce passage forcé des dissidents dans l'Eglise catholique, les confiscations auxquelles donnaient lieu ces mesures, ne satisfaisaient pas pleinement son esprit de justice. Du jour pourtant où les édits d'union furent rendus, il fut nettement d'avis qu'ils ne devaient pas rester lettre morte. Les heureux résultats que procura l'application méthodique de l'édit de 412, l'amenèrent à réfléchir sur la valeur des convictions libérales qu'il avait jadis affichées. Il remarqua que, tout au moins dans les circonstances présentes de temps et de lieu, la coercition avait eu des résultats plus tangibles que la libre discussion; il l'a dit, mais sans dogmatiser, avec une pointe de regret, et sans prétendre ériger en principe ce qui ne devait être à ses yeux qu'un expédient temporaire, on pourrait presque dire un pis-aller. Par où l'on voit, fait observer M. Monceaux, combien on se tromperait en cher-

Digitized by Google

chant dans Augustin une doctrine de la répression violente, à plus forte raison de la répression sanglante de l'hérésie.

Augustin n'est pas seul à figurer dans ce dernier volume. Sous ce titre : *Les alliés d'Augustin*, M. Monceaux a rassemblé une longue et agréable théorie de tous ceux qui dans la campagne anti-donatiste secondèrent les initiatives de l'évêque d'Hippone. Ils sont signalés en une suite d'excellents portraits, où le caractère de chacun est noté d'un trait fort juste. Ce sont des évêques : Aurèle, le primat de Carthage qui malgré la présence du brillant théologien d'Hippone fait grande figure dans les assemblées de l'Église d'Afrique; Évodius d'Uzala, si curieux et si sympathique : Aurèle, évêque de Macomades, le *nomenclator* de la conférence de 411; Sévère de Milève, un ami de cœur d'Augustin; Alype de Thagaste, le type parfait de l'homme heureux et de l'homme aimable ; Possidius de Calame, l'aide de camp d'Augustin et plus tard son biographe. Ce sont aussi des laïques, grands propriétaires de Numidie, comme ce Céler converti du donatisme, et qui veut faire participer tout son monde à ses nouvelles convictions, fonctionnaires impériaux, à commencer par Olympius, le *magister officiorum*, à finir par Marcellin et Boniface, réservés l'un et l'autre à de si tragiques destinées. Aucun des noms propres qui figurent dans l'œuvre d'Augustin n'est passé sous silence. On voit dès lors quel est le prix de cette vivante nomenclature, et comment ces volumes constituent réellement une *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* (1).

***

Pour s'étendre à un objet moins considérable, l'étude volumineuse que vient de consacrer à *saint Jérôme* (2) M. F. Cavallera, professeur à l'Institut catholique de Toulouse, rentre sensiblement dans le même genre; c'est vraiment une histoire littéraire du solitaire de Bethléem, je veux dire une illustration de son œuvre par l'étude des diverses péripéties de son existence. Cette étude d'ensemble, préparée par un

(1) Il serait bien à souhaiter qu'une table alphabétique très complète permît un jour au lecteur de retrouver sans trop de peine tous les noms propres qui figurent dans cette œuvre considérable.

(2) F. Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre*, première partie, deux volumes de xi-344 et de 229 p., Louvain et Paris, 1922. Cet ouvrage est le premier paru d'une collection intitulée *Spicilegium sacrum Lovaniense* dirigée par un comité où figurent des professeurs de l'Université de Louvain et des maîtres des deux maisons d'études, dominicains et jésuites, de la même ville.

Digitized by Google

certain nombre de travaux préliminaires parus dans le *Bulletin de Littérature ecclésiastique* (1) de Toulouse, vient à point nommé pour recueillir les résultats qu'ont apportés les nombreuses contributions hiéronymiennes parues depuis une vingtaine d'années. Entre 1901 et 1908, un protestant, M. Grützmacher avait publié dans la collection intitulée *Studien zur Geschichte der Theologie und der alten Kirchengeschichte* trois volumes, assez compacts, où il étudiait la vie et l'œuvre de Jérôme réparties entre trois périodes : jusqu'en 385, de 385 à 400, de 400 à 420 (2). La célébration du quinzième centenaire de la mort de saint Jérôme en 1920 nous a valu, outre l'encyclique *Spiritus Paraclitus* du pape Benoît XV, la publication de *Miscellanea Geronimiana*, où figurent les noms d'écrivains catholiques de toute langue. Par ailleurs les travaux entrepris par les bénédictins de Saint-Calliste, en vue d'une édition nouvelle de la Vulgate hiéronymienne, devaient aboutir à un certain nombre de découvertes de détail qui nous permettent une appréciation plus exacte de l'œuvre du grand exégète. Les textes inédits publiés en ces vingt dernières années par différents chercheurs, Dom Amelli, Dom Morin, Dom de Bruyne, le P. Feder, nous ont fait avancer de quelques pas dans la connaissance de la littérature hiéronymienne. Surtout l'excellente édition des lettres de saint Jérôme parue en ces derniers temps par les soins de M. Hilberg (3) permet à l'historien de tabler sur un texte à peu près certain de la correspondance. Il faut regretter sans doute que le reste de l'œuvre de Jérôme ne soit encore accessible que dans les éditions fort défectueuses de Martianay et de Vallarsi (4); il y a tant à prendre dans les préfaces mises par Jérôme à ses traductions ou à ses commentaires de l'Écriture, tant d'allusions à des événements de sa vie dans les œuvres qui sembleraient au premier abord les plus impersonnelles !

Quoi qu'il en soit, M. Cavallera disposait pour son travail d'une masse imposante de documents ; leur nombre même pouvait faire obstacle à une présentation artistique du personnage dont on entreprenait de faire revivre les traits. Cette difficulté, l'auteur l'a très

(1) *Bulletin*, F. Cavallera, *Hieronymiana*, 1re série, 1918, p. 316-321 ; 2e série, 1921, p. 140-151 ; 3e série, 1922, p. 60-74, et p. 116-126 ; du même, *Jérôme et la Vulgate des Actes, des Epitres et de l'Apocalypse*, 1920, p. 269-292.

(2) G. Grützmacher, *Hieronymus, eine biographische Studie*, 3 vol. de vi-298, 270 et 270 p.

(3) Dans le *Corpus* de Vienne, t. LII, LIII, LIV.

(4) On est un peu surpris que M. Cavallera n'ait pas consacré à la recension des diverses éditions de S. Jérôme une de ces notes érudites dont il a constitué son deuxième volume.

Digitized by Google

habilement surmontée. Il a rejeté dans une série d'appendices, qui forment le t. II, toutes les discussions d'ordre purement technique. Au lieu de déballer au cours de son exposé toutes les fiches rassemblées par lui sur chacun des points en litige, toutes les pièces sur lesquelles il a dû lui-même établir au préalable ses convictions et ses conclusions, il a groupé tout ce matériel qui, en des travaux similaires, encombre si souvent le rez-de-chaussée des volumes, en une seconde partie qui est évidemment pour les savants et les curieux la partie essentielle de l'œuvre. C'est là que l'on trouvera d'abord la chronologie de saint Jérôme. A résoudre les problèmes grands et menus qu'elle soulève, M. Cavallera a porté une très grande sagacité. Il va sans dire qu'il n'entend pas faire admettre les résultats auxquels il est arrivé comme parole d'Évangile, et je crois qu'il serait possible de lui chercher encore quelques chicanes. Pour ce qui est de la date de la mort de saint Jérôme, en particulier, je ne suis pas encore pleinement convaincu qu'il faille préférer à la date traditionnelle de 420, la date de 419 proposée par M. Cavallera.

A l'article Jérôme du *Dictionnaire de théologie* (1), l'on a exposé les raisons pour lesquelles on ne se ralliait pas à la date de 419. L'époque de la naissance reste encore sujette à bien des controverses. J'aurais assez volontiers l'impression que Jérôme est né un peu plus tôt que ne le dit M. Cavallera. Ou bien alors il est devenu *senex* de bien bonne heure. Si on le fait naître en 347, il a trente-neuf ans au printemps de 386 quand il vient se mettre à Alexandrie à l'école de Didyme. Or il se qualifie en ce moment d'écolier en cheveux blancs « *Jam canis spargebatur caput* » (2). Mettons donc qu'il a blanchi avant l'âge, ce qui après tout n'a rien d'extraordinaire. Et puis étant données les habitudes littéraires de Jérôme, il est impossible de savoir quand il convient de le prendre au mot, et quand il faut dans ses explications en prendre et en laisser. Cette petite restriction faite, les *Regesta hieronymiana* où M. Cavallera a donné, dans un tableau facile à consulter, le détail de ses recherches chronologiques, rendront les plus grands services. Tout ce volume d'ailleurs est conçu d'une manière extrêmement pratique et les nombreuses tables qui le terminent permettront aux chercheurs une orientation facile à travers la multitude des détails qu'a rassemblés la diligente activité de M. Cavallera. C'est vraiment un excellent instrument de travail.

Tout cet appareil d'érudition ainsi mis en sa place, il ne restait plus qu'à procéder à la présentation du héros. C'est à quoi est consacré

(1) Art. Jérôme, t. VIII, col. 907.
(2) *Epist.*, LXXXIV, 3.

Digitized by Google

tout le premier volume. Un récit alerte, sobre, vivant, retrace les principaux épisodes de la vie de Jérôme, en rattachant à chacune des périodes les ouvrages de longue haleine ou les travaux plus fugitifs (lettres, controverses) que l'on doit lui attribuer. Et tout ceci éclaire d'une très vive lumière la littérature du docteur dalmate. Chez nul écrivain de l'antiquité chrétienne l'œuvre ne fait aussi entièrement corps avec la vie; Jérôme ne fut ni un grand politique, ni un grand évêque, il fut avant tout un homme de lettres, un savant et un polémiste; l'histoire de ses productions c'est, ou peu s'en faut, l'histoire même de sa vie. A vrai dire la notice littéraire consacrée au savant peut être bientôt écrite. Chaque fois qu'il en eut le loisir, Jérôme, avec une incroyable patience, avec un esprit de suite que nul n'a possédé comme lui, s'est attelé à sa tâche. Régulièrement, en bon travailleur, quelles que soient les conditions matérielles de son existence, à Chalcis, à Constantinople, à Rome, à Bethléem, il creuse son sillon. Et c'est ainsi que s'exécutera, presque en entier, le plan que de bonne heure il s'était proposé. Il a voulu rendre accessible à l'Église latine les saintes Écritures; il y est parvenu. Revisions du texte, traductions nouvelles, commentaire, tout cela forme une œuvre d'ensemble qui est unique dans l'histoire littéraire du christianisme. De cette œuvre scripturaire de Jérôme on ne dira jamais assez la valeur, eu égard, bien entendu, aux circonstances de temps et de lieu dans lesquelles elle vit le jour. Du service inappréciable que le solitaire de Bethléem a rendu par là à la pensée chrétienne, on ne sera jamais trop reconnaissant. Les peuples heureux n'ont pas d'histoire. Les plus heureux moments du grand exégète furent à coup sûr ceux qu'il passa à commenter et à traduire, en toute tranquillité d'esprit, les Saintes Écritures. Ces moments-là non plus n'ont guère d'histoire. M. Cavallera ne s'y est pas attardé ; quand il a eu marqué la date où furent entrepris et achevé les divers travaux exégétiques, signalé les progrès de la pensée hiéronymienne dans la compréhension des Livres Saints, il a considéré sa tâche comme terminée, se réservant d'ailleurs de revenir en un volume ultérieur sur les principes mêmes de l'exégèse de Jérôme, sur les applications qu'il en fit, voire sur les directives qu'il s'était imposées comme traducteur et comme glossateur.

Pourtant même dans les œuvres en apparence les plus sereines, il n'est pas rare que se perçoivent les sourds grondements du vieux lion. Il fallait bien les signaler, et par là on était amené à étudier un aspect de la carrière de Jérôme, où l'homme cette fois se révélait tout entier. Jérôme ne fut pas seulement un admirable, un infatigable savant, il fut encore le plus âpre, le plus terrible des polémistes. C'est

Digitized by Google

au jeu, dit-on, que se révèlent les caractères, et la polémique est une manière de jeu. C'est dans la polémique hiéronymienne que l'homme se montre tout entier, avec ses qualités qui étaient grandes, avec ses défauts qui étaient fort apparents. Sur ce point s'opère entre les écrivains qui se sont occupés du grand docteur une véritable discrimination, à telles enseignes que l'on peut considérer le solitaire de Bethléem comme « le signe de contradiction qui révèle les pensées des cœurs ». Pour lui, pour ses méthodes de combat, pour ses procédés de polémique, pour toutes ses idées, se sont levés de vaillants apologistes. Au XVIe siècle Érasme et Baronius, au XVIIIe siècle le P. Stilting dans les *Acta Sanctorum*, et plus près de nous M Brochet dans une thèse fameuse : « *Saint Jérôme et ses ennemis* ». Les protestants, en général, ont été sévères à saint Jérôme ; cela date de loin, et cette antipathie qui se constate dans l'œuvre de Luther se reflète encore dans les ouvrages plus récents de Zöckler (1), de Grützmacher (2), dans les études de M. Haller (3) sur Jovinien, de A. Schmidtke (4), sur les évangiles judéo-chrétiens et bien d'autres. Mais il n'y a pas que les protestants à apprécier sévèrement certaines attitudes du docteur dalmate. L'honnête Tillemont fut parfois bien dur à l'égard de Jérôme; pour avoir reproduit les critiques de Tillemont, Mgr Duchesne a été accusé d'avoir fait du saint docteur une caricature et une charge. S'il est bien vrai que l'incroyable verve de l'auteur de l'*Histoire ancienne de l'Église* a tracé de Jérôme une silhouette extrêmement vivante au risque de scandaliser quelques âmes, il faut reconnaître pourtant que tous les traits en étaient empruntés à la réalité. Le portrait plus calme, plus reposé, que M. Cavallera a voulu peindre de saint Jérôme est finalement superposale à l'esquisse qu'en avait dessinée Mgr Duchesne. Or M. Cavallera s'est défendu de rien mettre de personnel dans cette appréciation de son héros. Il s'est contenté de laisser parler les textes, de grouper les faits, d'analyser attentivement les incidents, et de cette minutieuse enquête il semble bien ressortir que les ennemis de saint Jérôme n'eurent pas toujours tous les torts.

Des ennemis certes il en eut, et beaucoup, et je ne parle pas seulement des anonymes, auxquels l'exégète s'adresse, à la cantonade,

(1) Zöckler, *Hieronymus, sein Leben und Wirken aus seinen Schriften dargestellt*, Gotha, 1865.

(2) *Op. cit.*

(3) Haller, *Jovinianus, Die Fragmente seiner Schriften, die Quellen zur seiner Geschichte, sein Leben und seine Lehre*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XVII, 2, 1891.

(4) A. Schmidtke, *Neue Fragmente und Untersunchungen zu den Judenchristlichen Evangelien*, *ibid.*, t. XXXVII, 1, 1901.

Digitized by Google

même dans ses travaux les plus sérieux. Les admirateurs les plus décidés de saint Jérôme reconnaîtront eux-mêmes combien sont déplaisants ces coups de boutoir envoyés à tout propos, et souvent hors de propos. Ils verraient disparaître sans regret de la littérature hieronymienne tous ces *chiens enragés* qui sans cesse aboient aux talons de l'exégète, toutes ces *vipères* qui sifflent à ses oreilles, toutes ces *hydres* menaçantes contre lesquelles il part en guerre, tous ces *pourceaux* occupés sans trêve à piétiner dans la fange les plus belles trouvailles du savant. Procédés littéraires, dira-t-on, et qui ne traduisent pas toujours la réalité des sentiments! Il est vrai; mais Augustin lui aussi fut l'élève des rhéteurs. il professa même la rhétorique et avec quel succès! Qu'on cherche dans son œuvre polémique quelque chose qui ressemble, même de loin, à ces regrettables procédés de style. Au vrai, ces manières d'argumenter dénotent le caractère, et il ne servirait à rien de dissimuler que saint Jérôme n'avait pas toujours bon caractère. Sans le dire explicitement, M. Cavallera le reconnaît maintes fois. Il cherche même à préciser quelques-unes des circonstances où les aspérités d'humeur de Jérôme lui jouèrent de mauvais tours. Que s'est-il donc passé à Aquilée pour que Jérôme l'ait quittée si brusquement en 374? Que s'est-il passé dans le désert de Chalcis, pour que, soudainement dégoûté de la vie érémitique, le nouveau moine abandonne la solitude dont quelques mois auparavant il vantait les charmes à qui voulait l'entendre? Pourquoi donc après la mort de Damase en 385, l'air de Rome est-il devenu si malsain à celui qui, secrétaire écouté du pontife, avait pu croire un instant qu'on pensait à lui pour la succession? Sur ces divers événements nous ne sommes renseignés que par Jérôme ou ses amis; en bonne justice, il conviendrait de suspendre tout jugement définitif avant d'avoir appelé en témoignage les adversaires de notre saint.

Il est entendu, sans doute, que Jérôme a foncé avec vigueur contre les ennemis de la foi chrétienne et qu'il a rendu d'appréciables services à la cause de l'orthodoxie. La campagne contre Helvidius, contre Jovinien avait sa raison d'être, quoi qu'il en soit des indiscutables exagérations par lesquelles Jérôme a compromis sa thèse. On peut dire aussi que Vigilantius a quelque peu mérité la volée de bois vert que lui administra le solitaire de Bethléem, et encore que celui-ci n'a pas manqué d'à propos dans sa lutte contre le pélagianisme naissant. Mais le danger était-il aussi menaçant en Palestine que Jérôme veut parfois le donner à penser? Les pélagiens que, dans les dernières années de sa vie, il voit sans cesse acharnés contre lui et son œuvre, ne seraient-ils pas simplement des gens, qui, pour d'autres motifs, ne

Digitized by Google

pensaient pas comme lui? Il m'a toujours semblé bien difficile de rendre les moines pélagiens responsables de l'agression contre les couvents de Bethléem qui eut lieu au printemps de 416. Y avait-il vraiment en Palestine des groupes si compacts et si entreprenants de moines pélagiens? et croit-on que, s'il avait eu sur l'identité de ses agresseurs les précisions qu'il dit, Jérôme se fût abstenu de porter une plainte en règle devant la juridiction séculière et se fût contenté d'insinuer au pape Innocent Ier de vagues soupçons contre l'évêque Jean de Jérusalem. On aurait aimé, sur ce point, secondaire à la vérité, une enquête un peu plus approfondie de M. Cavallera. Elle eût été de nature à augmenter la défiance à l'égard des procédés de polémique trop facilement employés par le solitaire de Bethléem.

Il est vrai que dans une question de bien autre importance M. Cavallera a pris nettement position. Y avait-il, au vrai, un péril origéniste en Palestine à la fin du IVe siècle? en d'autres termes, était-il à craindre que les théories plus ou moins aventurées du grand exégète alexandrin fissent tourner la tête aux moines de l'époque et au commun des fidèles et des prêtres? Non, certainement, répond M. Cavallera. A coup sûr parmi les doctes quelques-uns lisaient Origène. Jérôme tout le premier savait quel profit l'exégèse pouvait y trouver; tout en passant condamnation sur les thèses les plus risquées de l'auteur du *Peri archôn*, il n'hésitait pas à s'approprier abondamment les autres idées du maître. Sur ce point il pensait comme Rufin, comme Jean de Jérusalem, comme Théophile d'Alexandrie. Si le bouillant évêque de Salamine ne fût venu exciter les esprits, forcer tout le monde à prendre parti dans la querelle personnelle que depuis si longtemps il faisait à Origène, il n'est pas impossible que des froissements fussent survenus entre les couvents de Bethléem et ceux du Mont des Oliviers, entre Jérôme et Jean de Jérusalem, mais il est à croire que la personne et l'œuvre du docteur alexandrin seraient restées en dehors des débats. On lira avec toute l'attention qu'elles méritent les pages si judicieuses que M. Cavallera a consacrées aux diverses péripéties d'une lutte qui a duré près de 15 ans avec quelques alternatives de violentes échauffourées et de trèves passagères. Quand le différend hiérosolymitain s'est apaisé tant bien que mal, quand la réconciliation s'est faite entre Jérôme et Rufin, voici que la lutte reprend de plus belle autour de la malencontreuse préface que Rufin vient de mettre à sa traduction du *Peri archôn*. Triste lutte, ne pourra s'empêcher de dire le charitable saint Augustin, où l'on voit deux vieillards, également désireux du bien de l'Église et des âmes, s'acharner l'un contre l'autre. Du moins Rufin eut-il le bon esprit de se taire le premier, tandis que saint Jérôme continuera à s'acharner

Digitized by Google

contre *Grunnius* (quel surnom!), après même que le pauvre Rufin reposera sous six pieds de terre. Oui, triste spectacle, mais qui n'est pas sans comporter quelques enseignements.

Rufin, quoi que l'on pense de ses mérites littéraires et des services qu'il a rendus, n'a pas toujours eu bonne presse. M. Brochet, en particulier, n'a pas craint d'accumuler à son endroit tout un lot d'épithètes plus maisonnantes les unes que les autres. M. Cavallera n'a pas cru que le prêtre d'Aquilée méritât un si rigoureux traitement. Il était bien obligé de le présenter, pour apprécier l'ensemble de la querelle qui le mit aux prises avec le terrible polémiste; il le fait avec impartialité et même avec sympathie. Les notices littéraires n'abondent pas sur Rufin. On trouvera dans l'œuvre présente de quoi se faire sur le traducteur de *Peri Archôn* une opinion motivée; et c'est peut-être la partie la plus neuve du travail de M. Cavallera que celle qu'il a consacrée à une des victimes les plus intéressantes de saint Jérôme. Il est d'autres écrivains ecclésiastiques que saint Jérôme n'a pas ménagés; ne parlons pas de saint Jean Chrysostome à l'égard de qui la conduite du solitaire de Bethléem serait odieuse, si elle n'avait pour excuse le fait que la bonne foi de saint Jérôme fut surprise par les diaboliques machinations de l'évêque d'Alexandrie. M. Cavallera est passé vite sur ce lamentable incident, et il a bien fait. Mais peut-être aurait-il pu rechercher les raisons de l'antipathie manifestée par notre exégète à saint Ambroise par exemple ou à saint Cyrille de Jérusalem. Passe encore pour ce dernier. Initié aux querelles trinitaires par les milieux eustathiens d'Antioche, saint Jérôme ne pouvait guère être sympathique à un homme qui représentait une nuance d'orthodoxie si différente de la leur. Mais le grand évêque de Milan; l'homme dont le loyalisme ne pouvait être mis en doute par personne, le pontife qui dirigeait avec tant de maîtrise et les destinées de son Église, et celles de l'Empire et celles même de la chrétienté à certains moments de crise, pourquoi Jérôme fut-il si injuste à son égard? Faut-il voir dans l'attitude de ce dernier à l'endroit d'Ambroise quelque trace de la tension qui put exister parfois entre l'évêque de Milan et le pape saint Damase? Ce n'est pas impossible; plus simplement faut-il voir dans les sarcasmes à peine voilés de Jérôme la protestation du spécialiste d'exégèse contre le vulgarisateur? Je laisse ce petit problème à résoudre à de plus doctes, comme aussi celui du mépris non dissimulé professé par notre docteur pour le seul commentaire des épîtres paulines qui compte dans l'antiquité chrétienne, je veux dire celui de l'Ambrosiaster.

Ainsi donc l'historien impartial ne peut s'empêcher de porter sur certains côtés du caractère de Jérôme un jugement sévère. Mais il serait

Digitized by Google

injuste de ne pas relever les admirables aspects de cette physionomie. Si l'on peut écrire un long chapitre sur les haines, justifiées ou non, du grand docteur, on en écrirait un tout aussi considérable sur les amitiés de Jérôme. Ce rude joûteur était un passionné, mais c'était aussi un tendre ; il savait aimer et avec quelle délicatesse et quelle ardeur ; il s'est attiré des amitiés que la mort seule a pu rompre, inspiré des dévouements comme on en voit peu. Auprès de la couche funèbre d'Eustochium, de Paula, il a été secoué par une rude douleur de plébéien. Lui qui, dans un moment d'exaltation mystique, avait reproché à Paula le spectacle qu'elle avait donné de son deuil maternel aux funérailles de Blésilla, il sanglotera, tout vieillard qu'il est, comme un petit enfant, quand la mort lui enlèvera les pieuses âmes sur qui s'étaient reportées toutes ses affections. C'était un homme comme nous, et l'on éprouve quelque joie à le constater. Et puis c'était un saint; en dehors d'Augustin nul dans l'antiquité chrétienne n'a su parler comme lui des liens qui unissent au Christ les âmes qui se sont données à lui. Pour être dispersée en mille endroits de ses lettres, la mystique hiéronymienne n'en est pas moins attachante. Son ascétisme est rude, mais pas plus que sa mystique, il ne reste dans le domaine de la théorie. Ce dont il parle, ce qu'il prêche, ce qu'il recommande, c'est ce qu'il a lui-même éprouvé, enduré, pratiqué. Et quand on a parcouru le magnifique volume que M. Cavallera lui consacre, je ne dirai pas que l'on aime plus saint Jérôme, mais à coup sûr on l'admire davantage. Et d'ailleurs, comme dit encore Mgr Duchesne, « si Jérôme a eu mauvais caractère, du moins il n'a pas perdu son temps ».

***

D'un genre tout différent de celui des études que nous venons de recenser, le volume que M. G. Bardy a présenté comme « petite thèse » pour conquérir le doctorat es-lettres, complète en quelque manière ce que nous venons de dire sur la querelle de Jérôme avec Rufin (1). Enquête minutieuse sur un point de détail, ce travail permet de tirer sur la valeur de Rufin, sur la portée des critiques qui lui furent adressées de bonne heure et par saint Jérôme tout le premier, plusieurs conclusions d'ordre général.

On sait la question qui se pose. Quand il eut l'idée de présenter à l'Occident latin sous une forme qui lui fût accessible le traité capital d'Origène, le *De principiis*, Rufin n'était pas sans se rendre compte du

(1) G. Bardy, *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du* De principiis *d'Origène*, in-8° de XII-218 p., Paris, 1923.

Digitized by Google

caractère délicat de son entreprise. Dans l'œuvre maîtresse du docteur alexandrin, tout n'était pas également admirable. Sur plusieurs points la théologie d'Origène était demeurée retardataire. Elaborés à une époque où les controverses trinitaires n'avaient encore amenuisé ni les concepts, ni la terminologie, ses enseignements sur les rapports entre les personnes divines conservaient quelque chose d'indécis et parfois de trouble et de dangereux. Au lendemain du concile de Constantinople et des conciles tenus à Rome à l'époque du pape saint Damase, il n'était guère indiqué de présenter aux latins une théologie trinitaire d'aspect aussi archaïque. D'autres questions pouvaient, imprudemment soulevées, susciter des tempêtes. Très attaché à la règle de foi, Origène n'avait jamais eu l'idée de considérer celle-ci comme une borne, il la prenait au contraire comme un point de départ. Là ou elle ne précisait rien, lui se permettait de poser des questions : à ces questions il donnait des réponses, qu'il déclarait lui-même provisoires et assujetties à révision. Sur l'origine de l'âme humaine, sur les débuts du mal dans le monde des esprits, sur la possibilité d'un monde nouveau où *toutes* les créatures raisonnables finiraient, par l'usage de leur libre arbitre, à se rétablir dans le domaine du bien, il avait proposé, en toute simplicité, un certain nombre d'hypothèses qui, très certainement, faisaient à la raison raisonnante une plus large place qu'aux données traditionnelles. Ces hypothèses s'étalaient à diverses places du *Peri Archôn* ; était-il opportun de les faire connaître, sans plus, à un public mal préparé ?

Rufin ne le pensait pas. Il entreprit de faire connaître aux Latins uu Origène sans danger. Il partait pour cela d'un principe très simple, trop simple. Le texte même d'Origène, prétendait-il, a été altéré par les hérétiques postérieurs. L'émonder des erreurs vraies ou apparentes qu'il contient, n'est qu'un devoir de stricte justice à l'endroit du grand docteur ; c'est en même temps une mesure de précaution contre les vaines querelles que l'on pourrait susciter au traducteur. C'est animé de ces belles résolutions que Rufin se mit à l'œuvre ; la traduction du *Peri Archôn* qui est sortie d'une telle méthode, que vaut-elle ? La question est d'autant plus pressante, que le célèbre ouvrage ne nous est plus connu, dans son entier, que par cette traduction rufinienne. L'original grec semble définitivement perdu. Une autre traduction latine, entreprise par saint Jérôme, pour faire toucher du doigt et les erreurs grossières d'Origène et les falsifications de Rufin, a eu le même sort, et pour les mêmes raisons, que le texte grec de docteur alexandrin. Nous sommes réduits pour la connaissance du *De Principiis*, c'est-à-dire pour l'étude de la synthèse la plus compréhensive de la pensée origénienne, à la version de Rufin.

Digitized by Google

On comprend le geste de lassitude qu'ont fait bien des historiens du dogme en arrivant à ce chapitre. A quoi bon se donner tant de peines, pour extraire du *De Principiis* un certain nombre de thèses, dont nous ne sommes pas sûrs qu'elles correspondent à l'authentique pensée d'Origène, dont nous pouvons bien plutôt soupçonner qu'elles sont des adaptations de Rufin ? Il y a donc tout intérêt à reprendre par le menu une enquête diligente sur la version rufinienne, avant de porter un jugement d'ensemble sur la valeur du travail ainsi publié.

De cette enquête les matériaux avaient été rassemblés, voici dix ans, par M. P. Koetschau dans son édition d'Origène du *Corpus* de Berlin (1). Il était difficile d'ajouter quelques faits nouveaux après l'investigation si poussée de l'éditeur allemand. Mais il y avait place pour une appréciation plus objective d'un certain nombre des documents ainsi apportés. Ou je me trompe fort, ou M. Bardy a fait à M. Koetschau un léger procès de tendance. Ce dernier, s'était représenté Rufin comme un origéniste déclaré, voulant défendre *à tout prix* la doctrine du maître alexandrin (2). A l'école du P. Cavellera, M. Bardy a appris qu'il fallait en rabattre. « La traduction de Rufin, écrit-il, n'est pas une apologie : nous pouvons croire ce qu'il nous en affirme car la lecture attentive de cette œuvre montre bien que Rufin tout en corrigeant les audaces excessives, a rendu dans l'ensemble, la doctrine du vieux maître d'Alexandrie. Nous ne retrouverons pas, sans doute, dans cette traduction, tous les détails de la doctrine d'Origène. Mais les grandes lignes en sont fidèlement conservées, et aussi ce qu'il y a de plus important, l'esprit à la fois audacieux et timide du grand docteur transparaît encore sous le vêtement que lui a donné Rufin, bien mieux que dans les fragments brefs et coupants, dans les affirmations absolues de Justinien ou de saint Jérôme. Nous savons qu'Origène aimait les hypothèses, qu'il multipliait les solutions possibles, qu'il ouvrait volontiers de multiples issues à la pensée curieuse. Tout cela on le retrouve dans la version de Rufin. La sympathie que le prêtre d'Aquilée ressentait pour Origène, ne l'a, somme toute, pas trop mal saisi ». (p. 153).

C'est qu'en effet la meilleure traduction d'un texte n'est pas forcément fournie par celui qui cherche à trouver son original en défaut. Le jour où saint Jérôme partait en guerre contre Rufin et contre Origène, de quoi se préoccupait-il avant tout? De mettre en pleine lumière les énormités doctrinales qui foisonnaient, à son dire, dans le *Peri Archôn*. De là à donner à la pensée du maître alexandrin une

(1) P. Koetschau, *Origenes Werke*, Ver Band, *De Principiis*, Leipzig, 1913.
(2) Koetschau, *op. cit.*, p. cxxix.

Digitized by Google

précision, une rigueur, un caractère apodictique qu'elle pouvait ne pas avoir, il n'y avait qu'un pas. Ce pas, saint Jérôme, qui travaillait trop vite, qui travaillait aussi avec trop de passion, ne l'a-t-il jamais franchi ? Il serait bien risqué de le dire. De cette traduction hiéronymienne il nous reste dans la lettre de Jérôme à Avitus (1) tonte une série d'extraits. On peut les comparer avec un autre florilège origénien, la *Philocalie*, composé quarante ans plus tôt par deux origénistes fervents, saint Grégoire de Nazianze et saint Basile. Il est intéressant, pour les passages où la *Philocalie* nous restitue le texte grec d'Origène, de mettre en parallèle la version latine de saint Jérôme et celle de Rufin. Ces extraits sont peu nombreux, et portent quelquefois sur des thèses peu significatives; il est remarquable néanmoins que, dans les quatre cas signalés, la version rufinienne rende tout aussi bien, sinon mieux, que la traduction hiéronymienne le sens général du texte grec. Hâtons-nous de dire que l'on n'a pas le droit de généraliser sans plus cette constatation.

Mais on peut faire la contre-épreuve. Si la *Philocalie* nous rend une portion assez notable du texte grec des deux derniers livres du *Peri Archôn*, un florilège d'inspiration bien différente, composé au vi^e siècle par les moines anti-origénistes, et annexé par Justinien à la lettre de condamnation adressée par lui au patriarche Ménas, nous restitue quelques fragments notables des deux premiers livres du grand ouvrage d'Origène. Plusieurs de ces extraits trouvent leurs parallèles dans les passages de sa propre version insérés par saint Jérôme dans la lettre à Avitus. Ici donc nous avons encore le texte grec, le texte de Rufin, le texte de Jérôme. Pour deux péricopes, la comparaison n'est point défavorable à Rufin, pour l'une d'elles, même, il semble que Rufin exprime mieux que Jérôme le mouvement dialectique de l'argumentation. Il est vrai, d'ailleurs, que pour les trois autres qui renferment les points les plus compromettants de la théorie d'Origène, Rufin a jugé plus prudent de supprimer ou d'abréger le passage grec, conservé au contraire dans la version hiéronymienne. Que si l'on étudie maintenant le rapport entre le grec du florilège et le latin de saint Jérôme, il est assez remarquable que le second tende plutôt à accentuer le caractère affirmatif du premier. « Il est bien possible que Jérôme ait parfois forcé la pensée d'Origène, en supprimant certaines réserves, certaines expressions dubitatives, en faisant disparaître quelques nuances qu'avait introduites la modestie du docteur alexandrin » (p. 188).

Reste à étudier le cas où nous n'avons en présence que les deux

(1) Jérôme, *Epist.*, CXXIV, Hilberg, t. III, p. 36 sq.

Digitized by Google

textes latins ; la traduction complète de Rufin et les extraits conservés de celle de saint Jérôme. Remarquons d'abord que le nombre des passages hiéronymiens qui n'ont point de correspondant dans l'œuvre de Rufin est relativement restreint : dix exactement. L'absence de ces textes dans la traduction rufinienne n'est pas pour nous surprendre, l'auteur nous ayant loyalement averti qu'il a supprimé dans l'original grec un certain nombre de passages qu'il a jugés altérés par les hérétiques. Ces fragments relatifs à l'origine ou à la destinée de l'âme d'une part, aux doctrines trinitaires d'autre part, doivent incontestablement reprendre place dans l'édition du *De Principiis*. M. Bardy fait remarquer pourtant que les commentaires dont Jérôme les encadre, dans la lettre à Avitus, risquent de défigurer la pensée authentique d'Origène. Pour les cas fort nombreux et dont M. Bardy, à la suite de Koetschau, a dressé un inventaire très complet, où les extraits hiéronymiens ont leur correspondant exact dans la traduction de Rufin, on peut dire que les deux textes latins sont d'accord dans le plus grand nombre des cas : « même lorsque la traduction de Rufin paraît plus largement faite, elle fournit d'ordinaire le même sens que celle de Jérôme » (p. 201). Mais ici encore on observe assez facilement chez le docteur de Bethléem une tendance à transformer en affirmations tranchantes des solutions qu'Origène avait dû présenter sous forme plus dubitative, et qui, dans l'exposé de Rufin, gardent précisément cette allure plus modeste.

Avec M. Bardy nous pouvons donc conclure que la version de Rufin par cela seul qu'elle est complète (et ajoutons par le fait qu'elle a été exécutée *con amore*) conserve plus exactement le véritable esprit d'Origène. On peut, on doit regretter la disparition de la version hiéronymienne ; non seulement nous pourrions, avec son aide et en la recoupant par celle de Rufin restituer plus exactement la pensée du vieux maître d'Alexandrie. Le texte de saint Jérôme nous procurerait aussi sur l'état d'âme de son auteur d'appréciables clartés. « Telle qu'elle est, pourtant, la version de Rufin nous reste, pour l'étude d'Origène d'un très précieux secours et nous devons nous réjouir de pouvoir au moins retrouver Origène sous le costume que lui a donné Rufin... Le prêtre d'Aquilée a travaillé pour la postérité. Dans sa modestie, il ne se doutait peut-être pas, au moment où, à la demande de Macaire, il commençait son travail, des services qu'il était amené à rendre. Nous connaissons ces services et nous le remercions de les avoir rendus » (p. 207). Décidément l'année 1923 aura été bonne pour Rufin d'Aquilée.

E. Amann.

Digitized by Google

CHRONIQUE D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MODERNE

L'ORIGINALITÉ PHILOSOPHIQUE DE PASCAL

(*Suite*).

II. — Pascal et Descartes (*Suite*).

Quoi qu'il en soit de la théorie additionnelle des esprits animaux, une chose reste certaine, c'est que, selon Pascal, l'esprit n'entre en rapports avec le monde extérieur, soit pour le connaître, soit pour agir sur lui, que par l'entremise de l'automate. L'« ange » ne saurait pour cela se passer de la « bête », laquelle, somme toute, ne lui rend jusqu'ici que de loyaux services.

Mais tout change dès que l'on passe de ces fonctions primaires et pour ainsi dire extérieures de l'automate à ses fonctions secondaires et intérieures, c'est-à-dire au rôle qu'il joue dans l'imagination, dans les passions, dans la mémoire et dans les habitudes. Car il intervient en ces diverses puissances dans la mesure où elles échappent à la pensée pure. Il est à la racine des « sentiments » qu'elles nous donnent, et qui imitent à s'y méprendre les sentiments que nous devons à la « nature ». Sentiments facilement trompeurs, qui font d'elles tout autant de « puissances trompeuses ». Telle est la doctrine commune à tous les cartésiens ; c'est la doctrine de Pascal, en attendant que ce soit celle de Malebranche. Pour Pascal, selon le très juste commentaire de M. Brunschvicg, « tout ce qui ne procède pas en nous de la pensée réfléchie, obéit à un mécanisme nécessaire dont l'origine est le corps, et qui se traduit dans l'âme par l'imagination et la passion » (1), et pareillement par les souvenirs et les habitudes. Nous avons ici affaire à la seconde collaboration de la « bête » et de l' « ange » ; collaboration moins apparente et

(1) *Brunschvicg*, p. 448, note 1.

Digitized by Google

plus subtile que la première, et surtout bien autrement féconde en dangers et en erreurs. Pascal l'a constamment présente à l'esprit tandis qu'il écrit son fameux « chapitre des puissances trompeuses », ou plutôt les magnifiques fragments qu'il se réservait d'insérer dans ce chapitre. Ces fragments sont évidemment rédigés du point de vue de la psychologie empirique de Montaigne ; mais ils n en restent pas moins tout pénétrés de la psychologie philosophique de Descartes. Ce qui fait qu'ils accusent du même coup et les faiblesses de la raison et la puissance de l'automate, celui-ci se voyant en définitive adjuger tout ce qui est enlevé à celle-là.

Cette double inspiration pyrrhonienne et dogmatique est particulièrement sensible dans les fragments sur l'habitude et sur son rôle dans la croyance. Tout ce que Pascal dit de la souveraineté de la coutume et de ses perpétuels empiètements sur les domaines de la nature et de la raison, d'où il semble qu'elle doive finalement les expulser, renouvelle et prolonge l'empirisme sceptique de Montaigne. « La coutume est une seconde nature qui détruit la première... J'ai grand peur que cette nature ne soit elle-même qu'une première coutume, comme la coutume est une seconde nature » *93*. « Il n'y a rien qu'on ne rende naturel ; il n'y a naturel qu'on ne fasse perdre » *94*. « La coutume est notre nature » *89*. « Qu'est-ce que nos principes naturels, sinon nos principes accoutumés ?.. Une différente coutume en donnera d'autres [qui seront tout autant] principes naturels » *92*. Mais, dès qu'il s'agit d'analyser le mécanisme de la coutume, nous sommes ramenés tout droit à Descartes et à l'automate. Car la coutume reste jusqu'au bout pour Pascal l'habitude mécanique de Descartes, en sorte que toute croyance par coutume n'est jamais autre chose qu'une croyance automatique.

Il convient de s'arrêter quelques instants aux principes pascaliens de la croyance automatique, parce que, faute de les avoir compris, faute en particulier d'avoir bien saisi leur universalité, on a été amené à mal entendre leur application à la foi, et à commettre ici des contre-sens.

Voici ces principes, qui sont sans exception.

D'abord la coutume est d'elle-même indifférente à la vérité et à la fausseté des croyances où elle intervient. Elle les fortifie telles qu'elles sont, vraies ou fausses, si bien que l'on peut tour-à-tour

Digitized by Google

la maudire et la bénir. Abandonnée au hasard, à l'opinion, à toutes les influences qui échappent à la raison, elle sera la « puissance trompeuse » dont Pascal, à la suite de Montaigne, a si brillamment analysé les fantaisies, les contradictions et les folies. Qu'on la mette au contraire au service de la raison, qu'on la réduise à ne faire que confirmer, vivre et réaliser pratiquement les certitudes de celle-ci, et elle deviendra une puissance de vérité, l'instrument de créance dont on ne saurait se passer nulle part, même en science. Car, étant à la fois corps et âme, à la fois bête et ange, « il ne faut pas se méconnaître : nous sommes automate autant qu'esprit ; et de là vient que l'instrument par lequel la persuasion se fait n'est pas la seule démonstration. Combien y a-t-il peu de choses démontrées ! Les preuves ne convainquent que l'esprit. La coutume fait nos preuves les plus fortes et les plus crues ; elle incline l'automate, qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense... Il faut avoir recours à elle quand une fois l'esprit a vu où est la vérité, afin de nous abreuver et de nous teindre de cette créance, qui nous échappe à toute heure ; car d'avoir toujours les preuves présentes, c'est trop d'affaire.... Quand on ne croit que par la force de la conviction, et que l'automate est incliné à croire le contraire, ce n'est pas assez. Il faut donc faire croire nos deux pièces : l'esprit, par les raisons, qu'il suffit d'avoir vues une fois dans sa vie [idée chère à Descartes] ; et l'automate, par la coutume, et en ne lui permettant pas de s'incliner au contraire. La raison agit avec lenteur, et avec tant de vues, sur tant de principes, lesquels il faut qu'ils soient toujours présents, qu'à toute heure elle s'assoupit ou s'égare, manque d'avoir tous ses principes présents. Le sentiment n'agit pas ainsi ; il agit en un instant, et toujours est prêt à agir. Il faut donc mettre notre foi dans le sentiment » *252*, dans le sentiment que crée la croyance automatique par coutume.

Et non pas seulement notre foi, mais encore toutes les croyances auxquelles nous tenons ; y compris la croyance aux vérités démontrées : « même les propositions géométriques deviennent sentiments » *95* ; y compris enfin la croyance aux premiers principes. Il n'y a croyance si ferme et si justifiée qui n'ait à devenir habituelle et automatique pous se sauver, sinon du doute, du moins des hésitations et des incertitudes. Tel est en particulier le cas de la croyance du savant, à laquelle Pascal pense expres-

Digitized by Google

sément. Car c'est en science surtout que l'esprit, assuré d'avoir vu une fois « où est la vérité », manque à retenir « les preuves toujours présentes », « tous les principes présents », et souffre de sentir sa raison « agir avec lenteur, s'assoupir et s'égarer ». Bref, c'est partout qu'il faut « faire croire nos deux pièces », l'automate et l'esprit, la bête et l'ange.

Appliquons maintenant ces principes généraux au cas particulier de la foi. Nous trouvons d'abord ici le fait universel de la croyance par coutume, qui est aussi bien le fait des chrétiens que le fait des païens : « Qui s'accoutume à la foi, la croit, et ne peut plus ne pas craindre l'enfer, et ne croit autre chose » *89*. D'une façon générale, la diversité des croyances religieuses s'enracine dans la diversité des coutumes religieuses. Pour juger de la valeur d'une religion, il n'y a donc pas lieu d'examiner les coutumes qui la fondent psychologiquement; car elles ne sauraient servir à prouver ni qu'elle est fausse, ni, moins encore, qu'elle est vraie. Pascal ne veut pas qu'on tourne en dérision ceux qui croient « par sentiment » et « sans preuves » (*284*, *286*, *287*), c'est-à-dire par coutume chrétienne. Et il veut moins encore qu'avec Montaigne et Descartes on s'en remette à la coutume, et qu'on tienne pratiquement pour bonne la religion où l'on est né par cela seul qu'on y est né. Pour lui, qui se « raidit contre » cette prévention, le problème de la vérité de la religion est tout entier un problème de preuves, un problème de raison, le grand problème que doit résoudre l'*Apologie*.

Mais, la vérité religieuse une fois démontrée et reconnue par la raison (peu importe ici à l'aide de quels arguments et en vertu de quelle logique), il faudra arriver à croire cette vérité autrement que par raison, c'est-à-dire par sentiment, et donc par coutume. Il faudra, ici comme partout, faire croire nos deux pièces, l'esprit et l'automate, l'ange et la bête. Il faudra surtout, ici plus que partout, discipliner l'automate et la bête, parce que c'est en matière de religion qu'ils sont le plus portés à résister à la raison et à céder aux passions. Il faudra donc combattre l'automatisme spontané des mauvaises coutumes contraires à la foi, et y substituer l'automatisme volontaire de bonnes coutumes favorables à la foi.

Cette technique prend deux aspects différents, selon qu'il s'agit de l'appliquer à un homme qui « a une fois vu où est la vérité »

Digitized by Google

et qui veut croire, ou à un libertin qui méconnaît la vérité et ne veut pas croire. Au premier, Pascal recommande simplement de pratiquer les habitudes extérieures de la religion, les « formalités ». « Il faut que l'extérieur soit joint à l'intérieur ; ... attendre de cet extérieur le secours est être superstitieux ; ne pas le joindre à l'intérieur est être superbe » *250*. Et c'est, par surcroît, méconnaître la psychologie de l'automate. Qui reconnaîtra cette psychologie fera collaborer à sa foi l'ange et la bête.

Tout autre est le cas du libertin. La collaboration de l'ange et de la bête est ici impossible, puisque l'ange se dérobe et se refuse. Non seulement le libertin ne voit pas la vérité, mais il ne veut pas la voir ; au fond il la craint et la hait, parce qu'elle représente à ses yeux d'épicurien la condamnation de ses plaisirs et de ses passions. Pascal n'a donc garde de lui soumettre d'abord ses preuves : ce serait peine perdue. Pis que cela : ce serait un moyen très sûr de l'endurcir en lui faisant ruminer ses objections et s'en rengorger. Il lui demande au contraire de laisser provisoirement de côté ces preuves et le fond objectif du problème, pour n'en considérer que l'aspect subjectif, à son point de vue et avec sa logique d'épicurien.

La question ainsi posée, le libertin doit, *au nom de la raison*, se convaincre de trois choses. Premièrement, que la foi est un gain ; c'est ce qu'établit l'argument du pari. Secondement, que le principal obstacle à ce gain se trouve dans les passions et dans les habitudes qui les entretiennent. Troisièmement, que pour lever cet obstacle, et finalement pour arriver à la foi, il faut « préparer la machine » *246* ; car tout est pratiquement en ce point, dont il importe de ne pas se départir. D'où trois conclusions, et toutes trois *rationnelles* : il faut parier ; il faut détruire les habitudes des passions ; il faut pratiquer les habitudes de la foi. « Vous voulez aller à la foi, et vous n'en savez pas le chemin, vous voulez guérir de l'infidélité, et vous en demandez le remède : apprenez de ceux qui ont été liés comme vous, et qui parient maintenant tout leur bien ; ce sont gens qui savent ce chemin que vous voudriez suivre, et guéris d'un mal dont vous voulez guérir. Suivez la manière par où ils ont *commencé* : c'est en faisant tout comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. Naturellement même cela vous fera croire et vous *abêtira*... Pour vous montrer que cela y mène,

Digitized by Google

c'est que cela diminuera les passions, qui sont vos grands obstacles » *233*.

Il ne s'agit donc pas encore de la foi pleine et entière, mais simplement d'un « chemin » qui « y mène », du chemin par où il faut « commencer », du chemin enfin qui est réservé aux malades dont la raison est aveuglée et réduite à l'impuissance par les passions. Ce n'est pas le chemin normal, celui que suivent les hommes sains, chez lesquels l'ange précède la bête; c'est un détour imposé par la maladie, et qui est conforme à la maladie. Le libertin est essentiellement un malade chez lequel la bête précède l'ange; et comme elle le précède dans l'incroyance, elle doit le précéder dans la croyance. C'est elle qui obstrue les avenues de la foi, c'est donc elle qui doit dégager ces avenues, en enlevant les obstacles qu'elle y a semés elle-même, en détruisant les habitudes mécaniques d'incroyance par des habitudes mécaniques de croyance. C'est pourquoi il faut, jusqu'au retour à la santé, laisser provisoirement de côté l'ange, et provisoirement s'*abêtir* dans la foi, c'est-à-dire *se mécaniser dans la foi*, *réaliser la foi par la bête* (1).

Tel est en effet ici le sens naturel du verbe *abêtir*, quoique ce ne soit pas son sens obvie. Le sens obvie, *rendre inintelligent et stupide*, est nettement à écarter, parce qu'il n'est pas naturel, dès lors qu'il va contre les intentions manifestes de Pascal. Ce n'est pas au moment où Pascal fait briller aux yeux du libertin la foi à reconquérir, qu'il peut songer à l'en dégoûter brusquement en la lui faisant envisager comme un abrutissement humiliant. Autant vaudrait dire alors qu'il ricane et savoure la mauvaise joie de rejeter en pleine mer le malheureux qu'il vient d'amener au port. En tout cas ce serait pour lui le moyen infaillible de ruiner de gaîté de cœur les résultats qu'il a si péniblement acquis. Et ce n'est pas non plus au moment où Pascal admire et cite en exemples les convertis qui se sont « abêtis » les premiers, qu'il peut songer à les déshonorer en priant de les considérer comme des idiots volontaires. Mais tout devient naturel et rentre dans le droit fil de l'argumentation si,

(1) Cf. l'édition Havet des *Pensées*, p. 263 ; et plus particulièrement E. Gilson, *Le sens du terme « abêtir » chez Pascal* (*Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, juillet-août 1921).

Digitized by Google

écartant le sens empirique et dépréciatif du terme *abêtir*, on ne retient que son sens cartésien et technique, lequel n'a plus rien de dénigrant : *faire travailler à plein le mécanisme de la bête*, c'est-à-dire faire jouer à fond l'homme-machine indépendamment de l'homme-pensée, et créer par l'automatisme des habitudes des instincts analogues à ceux des animaux-machines. « Cela vous fera croire et vous abêtira » signifie donc tout simplement : cela vous fera croire avec la force, la promptitude, la nécessité et l'immutabilité d'un instinct. Toute croyance automatique, nous le savons, est le fait de la bête; mais toute croyance automatique n'atteint pas pour autant à un véritable et plein abêtissement cartésien. N'y peuvent réussir que celles qui sont le fait de la bête *seule*, qui réalisent l'idéal de l'automatisme *absolu*; bref, que celles qui créent un instinct *pur* et complet, jouant en dehors de la raison, prévenant la raison et la nécessitant.

Or, tel est d'ores et déjà le cas du libertin. Si Pascal, en effet, demande à celui-ci de s'abêtir dans la foi, c'est après lui avoir fait remarquer qu'il s'est préalablement abêti dans l'infidélité; et c'est même pour l'empêcher de s'y abêtir davantage. En tout cas, il n'entend nullement exalter en lui la bête au détriment de l'ange; il prétend même arriver au résultat contraire, faire travailler la bête pour l'ange, et finalement rétablir celui-ci dans sa suprématie. Car le premier abêtissement, celui de l'infidélité, ayant aveuglé la raison, le second, en le détruisant doit avoir pour effet de la guérir. De plus, la foi instinctive et mécanique n'est aucunement la foi définitive; elle n'en est que l'introduction et l'amorce. Elle est ce par quoi il faut « commencer » et non pas ce à quoi il faut s'arrêter. D'elle-même elle tend à se dépasser. Les « sentiments » religieux qu'elle donne ne peuvent que s'élargir peu à peu en intelligence religieuse, et donc que déterminer à la longue une foi meilleure. L'ange a enfin son tour; il reprend même la direction de la bête qui l'a ramené, comme malgré lui, dans le droit chemin. A mesure en effet qu'il sentira disparaître ses passions, le libertin sentira du même coup ses préventions s'évanouir, les écailles lui tomber des yeux, et sa raison retrouver toute sa lucidité. Ce sera pour lui le moment d'exercer à plein cette raison, de reprendre pour les examiner les preuves de la Religion, d'étudier et de comprendre l'*Apologie*. Alors il en viendra à croire de toute son âme, avec ses deux

Digitized by Google

pièces, en homme guéri de son premier aveuglement par le second et délivré des deux, en esprit ayant retrouvé la gouverne de l'automate, en chrétien complet.

Tel est, croyons-nous, le vrai sens de la thérapeutique pascalienne de l'infidélité. Thérapeutique qu'on a trop souvent prise pour l'hygiène même de la foi, et qu'on a si malencontreusement traduite en un sommaire et brutal *Abêtissez-vous*. Cette traduction, calquée sur la lettre du texte, est contraire à son esprit, et plus contraire encore à la lettre et à l'esprit de tout le contexte. Elle n'en a pas moins fait fortune. Pour avoir vu dans le *Cela vous abêtira* un précepte moral, ou plutôt un précepte immoral, qui n'y est pas, Port Royal n'osa pas l'imprimer. Cousin et tant d'autres après lui se sont bruyamment et inutilement scandalisés à son sujet, et nombre de pascaliens enfin se sont évertués à l'atténuer Le contre-sens était presque inévitable dès lors que l'on pensait avoir ici affaire à un texte spécifiquement janséniste. Le jansénisme de Pascal ne prédispose que trop en effet à croire qu'en exaltant la bête, il entend humilier d'autant la raison Mais, qu'on y regarde de près, et l'on s'apercevra vite que le jansénisme est totalement absent de l'argument du pari et du discours au libertin qui en est la conclusion. Il ne saurait d ailleurs en être autrement, puisque tout le fond de la religion, et avec lui tout le jansénisme, se trouve délibérément et expressément mis de côté (1). Le discours, en par-

(1) Qui voudrait même soutenir que la doctrine de l'abêtissement est foncièrement antijanséniste, pourrait s'appuyer sur le fragment 247 : « Lettre d'exhortation à un ami pour le porter à chercher... Et il répondrait qu'il serait heureux de trouver quelque lumière, mais que, selon cette religion même [la religion janséniste], quand il croirait ainsi [par la raison], cela ne lui servirait de rien [Dieu seul pouvant donner la foi], et qu'ainsi il aime autant ne point chercher. Et à cela lui répondre : La machine. » Autrement dit : si l'apologétique par les preuves est inefficace pour la foi, il n'en est pas de même de l'apologétique par la machine, à laquelle semble conférée ici une véritable efficacité *ex opere operato*. Mais alors un dilemme s'impose : ou Dieu seul donne la foi, la machine n'étant pas plus ni autrement efficace que les preuves, et le jansénisme reste sauf; ou bien l'homme peut se donner la foi par la machine, indirectement sans doute, mais sûrement, et voilà le jansénisme en échec. Bref, il y a incompatibilité objective entre le cartésianisme de l'abêtissement efficace, et le jansénisme de l'inefficacité de tout effort humain.

Pour logique qu'il soit, ce dilemme ne nous paraît pas devoir être pris en

Digitized by Google

ticulier, n'invoque que des principes de psychologie, qui sont ceux de la psychologie cartésienne. C'est donc exclusivement en fonction du cartésianisme de Pascal qu'il faut l'interpréter. De ce point de vue, tout s'y ramène à une simple application de l'automatisme cartésien des instincts au cas particulier du libertin. Dès lors, le *Cela vous abêtira* perd tout venin, et n'a plus besoin ni de dissimulation, ni de réfutation, ni d'apologie. Il n'est plus qu'une expression vive et énergique, et même (sa regrettable amphibologie mise à part) toute naturelle et tout innocente. Il ne saurait plus signifier ni « renoncez à votre raison », ni, moins encore, « sacrifiez l'ange à la bête ». Il signifie tout au contraire : ployez votre automate à croire comme le veut la raison, comme le veut aujourd'hui votre raison de libertin convaincu de l'utilité de la religion par l'argument du pari, comme le voudra demain encore votre raison de chrétien convaincu de la vérité de la religion par les preuves de l'*Apologie*. Toute cette technique se réduit en fin de compte à une simple transposition cartésienne de l'adage de saint Augustin : *Fac veritatem et videbis eam* (1).

*
* *

Par ces rapides analyses (qu'il serait facile d'étendre) on voit à quel point l'œuvre de Pascal est inconsciemment pénétrée de métaphysique cartésienne. Les objections qu'il fait à cette métaphysique, et les corrections qu'il y apporte, n'en touchent aucunement le fond. Elles se réduisent à peu près aux objections et

considération. Ou du moins, on ne saurait en conclure que Pascal renonce au jansénisme : il se contente de l'oublier. Ainsi faisaient les jansénistes eux-mêmes quand, en dépit de leur dogme, ils agissaient, priaient, écrivaient des traités pour convertir les hommes, etc. Tels encore les calvinistes professant la prédestination absolue au salut, et cherchant à se le procurer par leur ascèse; et tels enfin tous les fatalistes, tâchant d'éviter le destin qu'ils proclament inévitable. En tous ces cas « la nature soutient la raison » défaillante. Mais le démenti pratique donné à la doctrine n'entraîne pas son abandon effectif. C'est pourquoi nous nous contentons de dire que la théorie de la machine et de l'abêtissement n'est ni antijanséniste, ni janséniste, Pascal ne l'ayant envisagée que sous son aspect cartésien, sans songer à examiner ses rapports avec sa propre théologie.

(1) Voir à la fin de cet article la *Note complémentaire sur le « Cela vous abêtira »*.

Digitized by Google

aux corrections d'un disciple resté fidèle aux dogmes de son maître, mais qui lui reproche d'intégrer ces dogmes à une « philosophie séparée », dont pour sa part il ne veut entendre parler à aucun prix Car il est convaincu que « la vraie nature de l'homme, son vrai bien, et la vraie vertu, et la vraie religion, sont choses dont la connaissance est inséparable » *442*. Augustinien moins occasionnel et plus profond que Descartes, Pascal ne saurait s'accommoder d'une philosophie qui s'arrête à une théologie et à une morale naturelles, et qui ne s'élargit pas spontanément en théologie et en morale surnaturelles. Son idéal à lui est toujours celui de saint Augustin et de ses plus authentiques disciples, l'ancien idéal de la « Sagesse unique ». A ses yeux, la philosophie reste engagée de droit dans la théologie, par là que le plan naturel est inséré en fait dans le plan surnaturel. Dans son tréfonds, Pascal est certainement plus théologien que philosophe. Il s'en rend d'ailleurs parfaitement compte : « Je vous demande pardon, dit-il à M. de Saci à la fin de leur entretien, de m'emporter ainsi devant vous dans la théologie au lieu de demeurer dans la philosophie, qui était seule mon sujet; mais il m'y a conduit insensiblement ; et il est difficile de ne pas y rentrer, quelque vérité que l'on traite, parce qu'elle est le centre de toutes les vérités (1) ».

Aussi est-ce en théologien qu'il achève la métaphysique cartésienne, ce qu'il fait en y substituant à la dichotomie des deux ordres de la matière et de l'esprit sa trichotomie des trois ordres des corps, des esprits et de la grâce, ou de la charité. Cette véritable clef de voûte de sa propre synthèse est certainement bien à lui. Cependant elle n'en reste pas moins d'un cartésien authentique. Car non seulement ses deux premiers ordres lui sont fournis par Descartes, et gardent entre eux l'hétérogénéité absolue que le philosophe a si fortement accentuée; mais son troisième ordre, celui de la grâce, est séparé des deux premiers par la même hétérogénéité qui les sépare eux-mêmes; en sorte que la discontinuité relevée entre tous les trois demeure nettement cartésienne (2). Discontinuité naturelle et provisoire, d'ailleurs ;

(1) *Brunschvicg*, p. 161.

(2) La première hétérogénéité *figure* la seconde, au sens où Pascal fait figurer la grâce par la nature : « La distance infinie des corps aux esprits

Digitized by Google

car Pascal y superpose tout aussitôt une continuité surnaturelle et définitive, laquelle s'établit en partant du troisième ordre. Si sa philosophie maintient, en effet, qu'on ne peut d'en bas remonter des corps aux esprits, ni des esprits à la grâce, sa théologie affirme, par contre, qu'une fois arrivé en haut, c'est-à-dire au centre même du plan de la Rédemption, l'on peut redescendre dans l'ordre des esprits et jusque dans l'ordre des corps, tous deux subordonnés à l'ordre de la grâce (1).

A propos de cette doctrine des trois ordres, et de leur discontinuité philosophique, si énergiquement affirmée et comme exaspérée par Pascal, il est bien permis de s'étonner que ce grand dogmaticien de la vie et ce grand partisan de tous les « entre-deux » n'ait pas considéré que la vie constitue l'entre-deux naturel des corps et des esprits, voire même l'entre-deux des esprits et de Dieu. Car, en fait, la vie organique jette entre les corps et les esprits le pont qu'avec Descartes il déclare théoriquement impossible; la finalité naturelle de la vie organique est proportionnée en bas à la matière et en haut à la pensée. Et pareillement la vie spirituelle prépare à tout le moins un pont

figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité, car elle est surnaturelle. . De tous les corps ensemble, on ne saurait en faire réussir une petite pensée : cela est impossible et d'un autre ordre. De tous les corps et les esprits, on n'en saurait tirer un mouvement de vraie charité : cela est impossible, et d'un autre ordre, surnaturel » *793*.

M. Edouard Le Roy commente excellemment ce texte capital : « Chaque ordre pose une transcendance par rapport à l'ordre inférieur, de sorte que le passage ascendant est impossible. Mais la continuité se rétablit par la descente. C'est du point de vue supérieur qu'on fait la synthèse des trois ordres et qu'on réalise leur unité : d'en bas, on ne voit point, ni on ne peut ». — Cité dans le *Pascal* de M. J. Chevalier (p. 321, note 1), qui se rallie à cette interprétation et l'enrichit de nombreux et heureux développements (*Ibid.*, pp. 56, 96, 181-182, 321-327, 347-349).

(1) Nous ne croyons pas que l'interprétation métaphysique et cartésienne que nous proposons ici de la doctrine des trois ordres contredise le moins du monde l'interprétation mathématique qu'en a donnée M. Chevalier, et moins encore l'interprétation axiologique qui s'impose dès qu'on la rattache, comme nous aurons à le faire, à la théorie pascalienne des valeurs. Par là-même que cette doctrine est la clef de voûte du système, il est inévitable qu'elle se rapporte à toutes les parties de ce système, métaphysique, mathématique et axiologie comprises, et partant qu'on soit amené à chercher en chacune d'elles tour-à-tour son origine et ses applications.

Digitized by Google

entre les esprits et Dieu, par là qu'elle ne saurait s'achever sans s'orienter vers Dieu. Il faut bien qu'elle recèle quelques prédispositions à s'élever jusqu'à lui, à participer par la grâce à la vie divine; car enfin l'entrée de la grâce dans l'âme doit y être préalablement possible.

Que l'on oublie un instant le cartésianisme, le mécanisme et l'antifinalisme de Pascal, que l'on s'en tienne à ses conceptions les plus personnelles, c'est-à-dire en l'espèce à sa philosophie de la vie, et l'on conviendra qu'il n'y a rien de plus pascalien que ces vues, traditionnelles dans cette scolastique qu'il a si malencontreusement ignorée S'il s'en était pénétré, ou, ce qui revient ici au même, s'il avait approfondi ses propres conceptions jusqu'à leurs dernières conséquences, il n'aurait pu éviter d'établir entre ses trois ordres le même genre de continuité au point de vue philosophique qu'au point de vue théologique. Car les deux points de vue ne se laissent pas impunément opposer.

Il eût d'abord renoncé à vouloir que, dans les esprits, la nature et la surnature se contredisent irrémédiablement, et il eût consenti à les voir préadaptées, sinon proportionnées l'une à l'autre. Il n'eût pas manqué de s'apercevoir qu'en les faisant infiniment étrangères et hostiles l'une à l'autre, il rendait impossible *a priori* tout passage ultérieur de l'une à l'autre, qu'il condamnait la surnature à ne plus pouvoir faire autre chose que détruire la nature, et ne lui permettait plus de s'y insérer pour la perfectionner, comme le marque l'adage traditionnel : *gratia naturam non destruit, sed perficit.* — Par ailleurs, des considérations analogues l'auraient amené à concevoir des doutes sur l'abîme ontologique qu'avec Descartes il creuse entre la matière et l'esprit, rendant encore impossible tout ajustement de ces deux ordres, et toute collaboration entre eux. Et cela l'aurait forcé à réviser son adhésion au mécanisme universel. Comment son propre empirisme a-t-il pu rester insensible aux défis à l'expérience que sont les postulats de cette métaphysique : réduction *a priori* de toute vie à la pensée, négation *a priori* de toute psychologie animale, négation *a priori* de toute spécificité des phénomènes biologiques, etc. ? Par ce qu'ils ont d'antiempirique, ces postulats sont étrangement anti-pascaliens. Pascal aurait certainement pu, sans se renier, en ne faisant que suivre jusqu'au bout ses propres voies, aboutir à quelque métaphysique où la vie, franchement et

Digitized by Google

pleinement reconnue et acceptée dans ses formes, ses activités et ses spontanéités originales et spécifiques, eût assumé le rôle qu'en fait elle remplit dans la nature. Rien ne lui aurait été plus facile, en particulier, que de demander à l'automatisme psychologique et dynamique de l'âme elle-même, les services qu'il demande comme en désespoir de cause à un automatisme physique et mécanique, brutal « comme un coup de pierre ». Mais alors, faussant compagnie à Descartes sur ces points cardinaux, il n'eût guère pu éviter d'examiner à fond toute la métaphysique cartésienne, sinon de la rejeter.

En fait, il ne fit jamais ni l'un ni l'autre. Telle il reçut, ou plutôt respira cette métaphysique, telle (sauf les corrections et les compléments théologiques que nous avons signalés) il la garda dans ses substructures essentielles, quitte à bâtir là-dessus un monument bien à lui Le résultat de ce travail sur fondations étrangères fut ce qu'il pouvait être : une synthèse où le rationalisme cartésien se marie, en dépit d'incompatibilités profondes, à l'empirisme pascalien. Union plus ou moins heureuse, qui ne pouvait jamais devenir intime; car elle recélait trop de principes de désaccord. Les désaccords se manifestèrent en effet, comme nous allons le voir. Cependant ils ne devaient jamais aller jusqu'au divorce.

Les plus importants et les plus sensibles se rencontrent dans les domaines où Pascal est le plus lui-même, le plus conscient et le plus sûr de ses voies personnelles, le plus décidé à ne relever de personne, c'est-à-dire : dans sa critique de la vérité, dans les sciences, et dans l'apologétique. Il ne sera sans doute pas sans intérêt, après avoir relevé le cartésianisme de Pascal, de marquer rapidement son anticartésianisme en ces diverses disciplines.

*
* *

Nulle part peut-être autant qu'à l'occasion du problème de la valeur de la connaissance, n'éclatent les oppositions de tempérament philosophique qui séparent Descartes et Pascal De toute évidence, ils ne conçoivent pas ce problème de la même manière. Cependant tous deux commencent semblablement leur enquête critique par une expérience du doute. Mais quelles différences

Digitized by Google

déjà entre leurs deux expériences, et comme elles sont loin de nous affecter de la même façon !

Celle de Descartes ne nous émeut point ; dès le principe, nous sommes sûrs du dénouement. Le « doute provisoire et méthodique » n'a rien de la psychologie d'un doute réel. Ni angoisse, ni renoncement définitif à la vérité. Descartes, on le sent, n'aura ni à se guérir ni à se convertir. Les raisons de douter défilent chez lui en si bon ordre, laissent si complaisamment réduire leur nombre et écourter leurs développements, que de toute évidence elles ne viennent là que pour se faire réfuter. Tout respire un scepticisme purement académique, celui d'un dogmatique préalablement sûr de son dogmatisme, et qui ne passe chez les pyrrhoniens que juste le temps de les confondre et de prendre congé d'eux. Aussi bien a-t-il sa porte de sortie toute prête : l'intuition claire et distincte du moi le mène tout droit à l'intuition claire et distincte des idées objectives de Dieu, de l'âme et de la matière, et enfin à l'intuition claire et distincte de principes *a priori* innés au moi. En tout cela il ne fait que mettre au point les doctrines classiques de l'augustinisme sur la connaissance et sur la raison (1). Doctrines dont on ne voit pas qu'il ait jamais douté un instant, et qui lui servent à mettre également à l'abri du doute sa science dogmatique et sa métaphysique dogmatique.

Combien différente d'accent et de résultats l'expérience sceptique de Pascal ! Lui qui ne peut « approuver que ceux qui cherchent en gémissant » *421*, ne saurait partager cette euphorie dogmatique où il perçoit de l'orgueil satisfait. C'est d'instinct qu'il se défie de la raison, en philosophe et en croyant. Son inquiétude angoissée lui fait prêter une oreille avide aux pyrrhoniens, et sa passion de sincérité lui fait rechercher les vrais, car « peu [parlent] du pyrrhonisme en doutant » *377*. Il n'est donc pas étonnant qu'il ne s'attarde pas à Descartes et à son doute artificiel, mais se tourne résolument vers Montaigne et vers les vrais douteurs dont la voix lui arrive à travers Montaigne. Il veut examiner à loisir, et « sans ordre », tous leurs arguments, les confronter avec ceux des dogmatiques, et juger les uns et les autres au nom de sa raison critique, la seule dont il ne doute pas, celle-là même

(1) Cf. *Revue des sciences religieuses*, 1923, pp. 345-349.

Digitized by Google

qui « commande plus impérieusement qu'un maître » parce qu' « en lui désobéissant on n'est qu'un sot » *345*. Il entend bien ne pas être un sot, ni désobéir à cette raison, devant laquelle il fait comparaître l'autre raison, la raison spéculative, pour instruire le procès de ses connaissances. Ce procès, il l'instruit en philosophe et en théologien, penchant à chaque fois d'abord du côté des pyrrhoniens, mais finalement arrivant à un verdict d'« entre-deux » qui concilie, ou plutôt qui départage les pyrrhoniens et les dogmatiques.

Rien ici de plus original et de plus caractéristique que sa méthode. Ce n'est pas la méthode métaphysique de Descartes, cherchant à fonder la raison sur des vérités premières. Et ce n'est pas non plus la méthode logique de Kant, analysant les conditions *a priori* de la valeur de nos diverses facultés. C'est une méthode « toute bonne et commune » comme la nature, et comme elle à portée de tous. Méthode empirique d'historien et de psychologue, qui juge la raison sur ses résultats avant de l'examiner sur ses principes, et qui est convaincu qu'en ce débat le premier mot, sinon le dernier, doit appartenir aux faits. Car les faits, s'imposant à tout le monde, doivent nécessairement s'imposer à la fois aux pyrrhoniens et aux dogmatiques.

Or, de ce point de vue empirique, une première catégorie de faits, que Pascal dénombre et analyse avec une visible complaisance, apparaît nettement favorable aux pyrrhoniens. D'abord des faits historiques : les erreurs, les incertitudes et les contradictions perpétuelles de la raison chez les philosophes (1) ; la diversité et la folie des usages et des mœurs (2) ; et plus encore les variations incessantes du droit et de la justice (3). Puis des faits psychologiques : la dépendance étroite où la raison se trouve vis à vis du corps, des sens, de la mémoire, de l'imagination, de la coutume, de l'opinion, enfin de sa propre instabilité et « volubilité » ; car elle ne saurait s'exercer sans subir ces divers escla-

(1) « Cette belle philosophie n'a rien acquis de certain par un travail si long et si tendu » *73*. « Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher » *4*. Etc.

(2) « La corruption de la raison paraît par tant de si différentes et extravagantes mœurs » *440*. Etc.

(3) « Le droit a ses époques ;... vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà » *294*. Etc.

Digitized by Google

vages diversements corrupteurs (1). Enfin divers faits logiques, les plus impressionnants de tous : l'incertitude naturelle des principes (2) ; l'impossibilité d'assigner un critérium pour distinguer le sommeil de la veille (3) ; l'impossibilité de démontrer qu'il y a de vraies démonstrations (4) ; enfin l'impossibilité de démontrer sans aboutir à des principes indémontrables. Mais que les pyrrhoniens ne triomphent pas trop vite, car une seconde série de faits milite en faveur du dogmatisme. D'abord le grand fait que personne, pas même les pyrrhoniens, ne doute des premiers principes, parce que nous avons un sentiment invincible de leur vérité (5). Puis d'autres faits qui dérivent de celui-là : la certitude de la perception des sens (6) ; la certitude de la veille ; la certitude de la perception du moi (7). Et sans doute aussi la certitude des bonnes démonstrations scientifiques. Pascal oublie d'invoquer cette dernière ; mais enfin on ne saurait lui faire renier son dogmatisme scientifique, qu'il laisse simplement hors de question (8).

(1) Il faudrait citer ici presque toute la psychologie pascalienne de la connaissance, tant elle insiste sur ces divers cas de « sabotage » du travail de l'intelligence.

(2) « Les principales forces des pyrrhoniens, je laisse les moindres, sont : que nous n'avons aucune certitude de la vérité de ces principes, hors la foi et la révélation, sinon que nous les sentons naturellement en nous ». Or ce sentiment naturel ne prouve rien, et nous ramène à la foi « n'y ayant point de certitude, hors la foi, si l'homme est né par un Dieu bon, par un démon méchant [le *malin génie* de Descartes], ou à l'aventure » *434*.

(3) « Les principales forces des pyrrhoniens... sont... de plus, que personne n'a d'assurance, hors la foi, s'il veille ou s'il dort » *434*. Argument également développé dans le fragment *386*.

(4) « Il se peut faire qu'il y ait de vraies démonstrations, mais cela n'est pas certain » *387*.

(5) « Je m'arrête à l'unique fort des dogmatiques, qui est qu'en parlant de bonne foi et sincèrement, on ne peut douter des principes naturels » *454*.

(6) « Les appréhensions des sens sont toujours vraies » *9*.

(7) « Doutera-t-il de tout ? Doutera-t-il s'il *veille*, si on le pince, si on le brûle ? *Doutera-t-il s'il doute ? Doutera-t-il s'il est ?* [Voici saint Augustin et Descartes]. On n'en peut venir là, et je mets en fait qu'il n'y a jamais eu de pyrrhonien effectif parfait » *434*.

(8) « Combien y a-t-il peu de choses démontrées ! » *252*. Si peu qu'il y en ait, il y en a, au nombre desquelles Pascal le savant met du moins les vérités géométriques, les vérités de fait qui sont le fondement de la physique, et aussi les grands faits de l'histoire.

Digitized by Google

Ainsi donc, tout bien examiné et bien pesé, il ne reste plus qu'à donner à la fois tort et raison et aux pyrrhoniens et aux dogmatiques, en récusant les exagérations des uns et des autres : « Nous avons une impuissance de prouver invincible à tout le dogmatisme ; nous avons une idée de la vérité invincible à tout le pyrrhonisme » *395*. Tel est le verdict final prononcé par Pascal. Dès lors, voici la raison sauvée d'un naufrage total, mais condamnée du même coup à se reconnaître des faiblesses, de la faillibilité et des limites. Le *pyrrhonisme absolu* est vaincu, ou plutôt il est enchaîné : « la nature soutient la raison impuissante » *434* ; mais le *pyrrhonisme moral* conserve encore une belle carrière à parcourir, et nous l'y retrouverons bientôt.

Le procès ainsi tranché n'achève pas la critique ; il ne fait, pour ainsi dire, qu'en déblayer les avenues. Car, une fois résolu le problème général de la valeur empirique de la raison, il reste à résoudre le problème spécial de la détermination de ses vraies forces, et par conséquent de ses vraies limites « Après avoir examiné ses puissances dans leurs effets, reconnaissons-les en elles-mêmes ; voyons si elle a quelques formes et quelques prises capables de saisir la vérité » *73*. Nous voici au centre de la critique, au problème kantien, que Pascal pose dans toute sa netteté, et que Descartes a à peine entrevu. On pourrait même dire : à côté duquel Descartes est passé. Car c'est véritablement passer à côté de ce problème que de le réduire à celui de l'origine psychologique de nos idées ; comme si leur innéité (ou leur expérimentalité) pouvait créer et garantir *ipso facto* leur valeur. Pascal échappe heureusement à cette fausse perspective et à cette fausse méthode critiques, qui seront celles de tous les philosophes, tant rationalistes qu'empiristes, jusqu'à Kant. C'est pourquoi il n'examine même pas la doctrine de l'innéité. On peut le regretter. Car nous avons perdu là une critique de l'idéologie cartésienne, où l'empirisme pascalien eût certainement sauvegardé les droits de l'expérience sensible (1), réduit à leur juste portée les données de l'expérience intérieure du moi (2), et révisé l'ob-

(1) « Les appréhensions des sens sont toujours vraies » *9*. Pascal le physicien et Pascal l'historien ne pouvaient que prendre contre Descartes la défense de l'expérience commune et des faits.

(2) Il y a comme une amorce, rien qu'une amorce, de la critique du *Cogito* et du substantialisme de Descartes dans le fragment *323*, où, se plaçant dans

Digitized by Google

jectivité ontologique des idées innées. Mais Pascal était pressé d'arriver à sa propre méthode, celle que lui préparent et lui prescrivent les résultats de sa première enquête, et qui consiste à voir comment, en fait, « la nature soutient la raison. » Méthode empirique encore : elle revient à *analyser les techniques naturelles de nos certitudes réelles*, à déterminer celles qui sont invincibles, et à dégager le secret de leur invincibilité.

La question ainsi posée, Pascal est amené d'abord à discerner deux sortes de preuves, et donc de démonstrations, également valables quoique diversement logiques. D'une part les preuves et les démonstrations *contraignantes* (les seules que connaisse et reconnaisse Descartes), celles qui engendrent les certitudes géométriques ; elles relèvent de l'esprit géométrique et de la technique des idées claires et distinctes. Et d'autre part les preuves et les démonstrations simplement (mais pleinement) *convaincantes*, celles qui engendrent les certitudes morales en histoire, en métaphysique, en morale, et surtout en religion ; elles relèvent de l'esprit de finesse et des techniques du « cœur ». Car Pascal aboutit à découvrir dans le cœur la « forme » dernière et la « prise » la plus immédiate de la vérité. — N'étudiant ici que ses méthodes, nous remettrons à plus tard l'examen de sa théorie de la connaissance. Nous la retrouverons quand nous en viendrons à parler de ce qu'on ne peut éviter d'appeler le *rationalisme de Pascal*.

S'il s'écarte de Descartes autant que nous venons de le voir dans la position et dans la solution philosophiques du problème de la raison, il s'en écarte bien davantage encore quand il examine ce problème en théologien. Car il entend l'examiner en théologien. La critique achevée, il reste en effet à rendre compte du fait ultime des faiblesses de la raison. Or, sur ce point dont dépend le reste, les pyrrhoniens et les dogmatiques sont également muets, comme Pascal le marque en traits de feu dans l'*Entretien avec M. de Saci*. Ils sont muets à bon droit ; car ce dernier et capital

le plan moral, Pascal analyse l'expérience du moi à peu près comme l'analysera Hume se plaçant dans le plan critique : « Où est donc ce *moi*, s'il n'est ni dans le corps, ni dans l'âme ? et comment aimer le corps ou l'âme, sinon pour ces qualités qui ne sont point ce qui fait le moi, puisqu'elles sont périssables ? car aimerait-on la substance d'une personne abstraitement, et quelques qualités qui y fussent ?... On n'aime donc jamais personne, mais seulement des qualités. »

Digitized by Google

problème déborde visiblement la philosophie. Il relève directement de la théologie, laquelle fournit du reste la réponse cherchée : les faiblesses de la raison sont à la fois et l'effet et le signe de la corruption de la nature; seule la doctrine du péché originel peut apporter ici une solution satisfaisante. C'est donc finalement la foi qui rend raison de la raison à la raison elle-même. Et voilà précisément ce dont Descartes ne s'est absolument pas aperçu, ce dont sa « philosophie séparée » le condamnait à ne jamais s'apercevoir.

*
* *

Comme il fallait s'y attendre, les conclusions auxquelles aboutit Pascal dans sa critique de la raison l'obligent à se faire des conceptions personnelles de la science en général, de chacune des sciences en particulier, et enfin de la science par excellence qu'est à ses yeux l'apologie de la religion. De ces divers côtés, on le voit se détacher de plus en plus de Descartes, et se créer à mesure des méthodes nouvelles où éclate avec une vivacité croissante sa prédilection caractéristique pour l'expérience.

S'il accepte et développe *les méthodes de logique formelle* de Descartes, celles qui concernent les définitions et les démonstrations qu'avec lui il oppose (ou plutôt croit opposer) à celles d'Aristote, il s'en faut bien qu'il se montre aussi satisfait de ce qu'on peut appeler les *méthodes de logique réelle* du philosophe, celles que le *Discours de la Méthode* préconise « pour la direction de l'esprit » dans la conquête et l'explication du réel. Ici Pascal oppose nettement à l'esprit cartésien de déduction et de construction un esprit d'expérimentation qui reste toujours le même dans les applications de plus en plus larges qu'il est amené à en faire. C'est partout et toujours un esprit d'intuition concrète du « donné » et de soumission aux faits.

Il n'est pas jusqu'à son œuvre géométrique où l'on ne retrouve des traces de cet « expérimentalisme », et aussi de la timidité, sinon de la défiance qu'il entraîne vis à vis de tout ce qui est hypothèse et anticipation de l'esprit. On a remarqué, par exemple, à quel point il se montre peu sensible aux géniaux procédés de la géométrie analytique de Descartes, et même aux inventions algébriques de Viète. Il préfère pour sa part revenir avec Desargues

Digitized by Google

à la méthode intuitive des géomètres grecs, et pratiquer une sorte d'empirisme des vérités mathématiques.

Mais c'est surtout dans le domaine des faits qu'il déploie son originalité et qu'il se montre le moins cartésien. Il tourne en effet de plus en plus décidément le dos à l'idéal de la « mathématique universelle » à mesure qu'il en vient à explorer les réalités de plus en plus délicates que sont la nature physique, la nature morale, et, si l'on peut ainsi parler, la nature religieuse. Pour l'investigation de ces trois ordres pascaliens de la matière, de l'esprit et de la grâce, Pascal se constitue successivement trois méthodes personnelles, apparentées par leur empirisme commun. D'abord une méthode d'expérimentation physique, renouvelée des physiciens de la Renaissance, de Galilée et de Torricelli, celle qu'il formule dans la préface du *Traité du Vide* et qu'il résume en cette affirmation péremptoire : « Les expériences sont les seuls principes de la physique (1). » Puis une méthode d'analyse morale, inspirée de Méré, celle qu'inaugurent les analyses de l'*Esprit de finesse* opposé à l *Esprit géométrique* (donc à l'esprit cartésien) et qui aboutit à l'*Art d'agréer*, à la Rhétorique et à la psychologie pascaliennes. Enfin, et surtout, une méthode apologétique qui est sans doute la plus anticartésienne et la plus pascalienne des trois, comme il est facile de le voir à ses éléments essentiels. Elle renonce résolument aux preuves contraignantes et aux longues « chaînes de vérités » chères à Descartes, pour s'en tenir aux preuves convaincantes, les seules de mise dans un domaine où il s'agit par excellence de « choses qu'on ne prouve qu'en obligeant tout le monde à faire réflexion sur soi-même et à trouver la vérité dont on parle (2) ». De plus, comme nous l'avons vu, elle néglige, ou tout au moins fait passer au second plan, les arguments métaphysiques qui ne sauraient aboutir qu'à une religion naturelle ; et elle fait passer au premier plan l'examen du christianisme et de l'Église considérés comme faits historiques et moraux, ayant des titres historiques et moraux. Or l'on sait que Descartes se tient le plus qu'il peut dans les limites de la religion naturelle, que sa morale stoïcienne ne postule en aucune façon ni le christianisme ni l'Église, et que l'his-

(1) *Brunschwicg*, p. 78.

(2) *Discours sur les passions de l'amour*. (*Brunschvicg*, p. 129).

Digitized by Google

toire n'existe pour ainsi dire pas à ses yeux (pas plus qu'elle n'existera pour ses disciples ou ses continuateurs du XVIIe et du XVIIIe siècle, pour Malebranche et pour les encyclopédistes). Enfin, l'apologétique pascalienne a pour instrument privilégié et nécessaire de recherche et de critique le « cœur » religieux, en tant qu'opposé à la raison logique et scientifique, c'est-à-dire un critérium de la vérité religieuse dont le moins qu'on puisse dire est que le rationalisme de Descartes n'en a ni prévu l'emploi ni même soupçonné l'existence.

*
* *

Divergeant à ce point sur les questions d'esprit et de méthode, il n'est pas étonnant que Descartes et Pascal aient consigné leurs doctrines dans des œuvres d'accent et d'allure si différents, ni qu'ils aient écrit dans deux langues à sonorités si dissemblables, ni enfin que les *Pensées* évoquent si peu le souvenir des *Méditations*. Elles ne l'évoquent même pas quand elles traitent les mêmes sujets, comme la vérité, Dieu et l'homme, ni quand on peut leur découvrir, comme nous l'avons fait, des dogmes métaphysiques communs. C'est qu'alors les mêmes sujets ne sont jamais examinés du même point de vue : celui de la raison pure n'est pas celui de l'expérience, celui de la vérité abstraite et ontologique n'est pas celui de la vérité concrète et vivante, et enfin celui de la philosophie séparée n'est pas celui de la « sagesse unique ». Et c'est également que les dogmes métaphysiques communs prennent spontanément la physionomie particulière et comme la couleur de la synthèse où ils sont intégrés. D'abord, ces dogmes se dérobent aussi volontiers chez Pascal qu'ils s'accusent naturellement chez Descartes. Surtout, ils se ploient comme d'eux-mêmes chez tous deux à la diversité des buts et des intentions, se laissant à chaque fois polariser ductilement vers les conclusions très différentes qui se trouvent intéresser chacun des deux philosophes. Ces conclusions divergent, en effet, étrangement. Elles le font à ce point qu'elles ne peuvent plus, en quelque sorte, se contredire formellement, faute d'évoluer dans un plan commun où elles pourraient se rencontrer et s'entredétruire. C'est pourquoi l'on ne saurait guère parler, à propos de Descartes et de Pascal, de doctrines vraiment contradictoires. Et

Digitized by Google

cela même explique que ces deux philosophes aient pu si facilement et si fréquemment faire l'objet d'un culte commun où leurs deux noms se trouvent réunis sans qu'on en soit autrement choqué.

Il n'est pas enfin jusqu'à leur commun augustinisme qui ne serve à rétablir entre eux une parenté spirituelle par ailleurs si compromise. C'est le cas de rappeler ce que nous notions naguère ici-même, à propos du *Descartes* de M. CHEVALIER (1) : que l'on peut discerner, tout le long de la spéculation augustinienne, la présence constante et le développement parallèle de deux augustinismes philosophiques, celui de l'ontologisme des vérités rationnelles qui vient précisément s'épanouir chez Descartes, et celui de l'expérimentation des vérités religieuses, qui a son apogée chez Pascal. Augustinismes différents qui engendrent deux intuitionnismes différents, celui de la raison pure et celui du cœur. Tout cela, qui se fondait en une admirable unité dans saint Augustin lui-même, s'est dissocié peu à peu, et a évolué avec plus ou moins d'indépendance au moyen âge, pour se trouver à peu près complètement séparé chez Descartes et chez Pascal. Mais, pour étrangéres qu'elles finissent par apparaître au dehors, les doctrines n'en gardent pas moins des affinités cachées, et de véritables « sympathies », au sens magique de ce mot. Il en résulte que Pascal s'éloignant de Descartes ne laisse pas de lui rester attaché par des liens invisibles qui ne se tendent jamais jusqu'à se rompre. D'ailleurs, Port-Royal était là pour maintenir et resserrer ces liens. De par la mission qu'ils se donnait de promouvoir et de défendre un troisième augustinisme, celui de la grâce, Port-Royal ne pouvait rester indifférent au sort des deux autres. Aussi fut-il le premier à concilier les doctrines de Descartes et de Pascal, et à rapprocher dans ses affections exclusives et jalouses deux philosophes qu'il sera toujours impossible de séparer complètement et d'ajointer complètement.

(*A suivre*) E. BAUDIN.

(1) *Revue des sciences religieuses*, 1923, p. 132.

Digitized by Google

NOTE COMPLÉMENTAIRE SUR LE « CELA VOUS ABÊTIRA »

Il ne sera peut-être pas inutile de préciser, sinon de justifier notre exégèse du texte de Pascal en la confrontant avec celles auxquelles elle s'oppose le plus directement.

On connaît le commentaire indigné de Cousin : « Quel langage! Est-ce donc là le dernier mot de la sagesse humaine? La raison n'a-t-elle été donnée à l'homme que pour en faire le sacrifice?.. Comme si, lorsqu'on a hébété l'homme, il en était plus près de Dieu! » (Cité dans *Brunschvicg*, p. 441, note 1.) — Si notre interprétation est juste, Pascal ne songe pas plus à demander ici le sacrifice de la raison qu'à hébéter l'homme; il pense au contraire à guérir la raison d'une maladie précise, et finalement à la fortifier en lui soumettant l'automate.

Plus bienveillant et plus intelligent, le commentaire de M. Brunschvicg ne nous paraît pas encore suffisant : « *S'abêtir*, c'est renoncer aux croyances auxquelles « l'instruction » et l'habitude ont donné la force de la nécessité naturelle, mais qui sont démontrées par le raisonnement même impuissantes et vaines. *S'abêtir*, c'est retourner à l'enfance pour atteindre les vérités supérieures qui sont inaccessibles à la courte sagesse des demi-savants. « Rien n'est plus conforme à la raison que ce désaveu de la raison » : La parole de Pascal est d'un croyant, elle n'est pas d'un sceptique. » (*Ibid.*) — La première définition, qui est excellente, nous paraît compromise par la seconde, où M. Brunschvicg semble se rapprocher de Cousin en plaidant les circonstances atténuantes. Rien n'empêche évidemment d'envisager le retour du libertin à la santé de l'âme comme un retour à l'enfance. Mais l'on ne saurait considérer proprement comme un désaveu de la raison le fait de la faire renoncer momentanément à l'examen des preuves et aux discussions. Pascal désavoue si peu la raison qu'il l'invoque au contraire expressément; il force même le libertin d'exercer la sienne, jusqu'à la courbature inclusivement, dans la redoutable dialectique du pari. Tout se ramène donc à un simple déplacement du point d'application de la raison, transporté de la question des preuves de la foi aux questions de son utilité et de sa facilité. Il y a là, si l'on veut, une diète imposée à la raison controversiste; mais la raison tout court reste sauve. Et c'est à elle, en fin de compte, que l'on soumet la thérapeutique proposée, comme c'est à elle que l'on demande d'en assurer l'exécution. La parole de Pascal n'est donc ni d'un croyant, ni d'un sceptique, mais tout uniment d'un pédagogue faisant en apologétique de la psychologie cartésienne appliquée.

Enfin, il nous est impossible de suivre M. Gilson jusqu'au bout de ses pénétrantes analyses (*Op. cit.*). Car, après avoir mis dans la plus vive lumière le sens cartésien de notre texte, il croit devoir en outre lui conserver le sens moral traditionnel, et justifier en les approfondissant les interprétations que nous venons d'écarter. Selon lui « le *cela vous abêtira* ne peut pas signifier autre chose que : cela vous rendra plus bête; cela fera prédominer en vous l'animalité » p. 340. Et encore : cette expression « ne peut signifier que le ren-

Digitized by Google

forcement de la bête au détriment de l'ange » p. 342. — Nous croyons au contraire que l'on peut, que l'on doit éviter ces conclusions péjoratives, et que le sens cartésien du texte se suffit pleinement, jusqu'à imposer l'exclusion de l'autre. Nous le croyons pour toutes les raisons générales que nous avons développées ci-dessus, et aussi pour les raisons particulières que voici :

1. Non seulement Pascal, comme nous l'avons dit, n'a pas eu l'intention d'humilier la raison du libertin, mais il nous semble qu'il n'a pas eu davantage le sentiment de le faire, si l'on en juge par les deux courts dialogues insérés, le premier, au point litigieux du discours, et le second, dans sa conclusion.

Voici le premier : « Cela vous fera croire et vous abêtira. — Mais c'est ce que je crains. — Pourquoi ? qu'avez-vous à perdre ? » — Visiblement, Pascal est convaincu que le libertin ne craint qu'une chose, qui est de perdre. D'où sa réponse directe et purement utilitariste : vous ne perdrez rien, au contraire vous gagnerez (toute la suite du discours est en ce sens.) Très certainement, si Pascal croyait que le libertin craint d'être humilié en sa raison et en sa superbe, il lui répondrait tout autre chose. Par exemple : qu'il faut « s'offrir aux inspirations par les humiliations ». Ou plus simplement encore : « qui veut faire l'ange fait la bête ». Ou enfin que craindre l'abêtissement dans l'incrédulité et dans les passions serait plus de saison que craindre l'abêtissement dans la foi.

Voici le second fragment de dialogue : « Oh ! ce discours me transporte, me ravit, etc. — Si ce discours vous plaît et vous semble fort, sachez, etc. » — Pense-t-on vraiment que Pascal aurait cru aux transports et aux ravissements du libertin après lui avoir fait digérer le serpent de l'hébétement volontaire ? Ne lui eût-il pas fait dire plutôt : « Ce discours m'accable et me désespère, etc » ?

2. Une des raisons qui, en dehors du jansénisme de Pascal, inclinent le plus à penser que la croyance demandée au libertin exige de lui le sacrifice de sa raison, c'est la persuasion fréquente chez beaucoup d'exégètes que cette croyance doit être considérée comme suffisante et définitive. Dans ce cas, en effet, il s'agirait vraiment d'un *Credo quia absurdum*. Or, il y a à la base de cette interprétation un erreur certaine de perspective : la croyance par la bête seule ne peut être considérée que comme incomplète et provisoire. C'est ce qui résulte, non pas seulement des textes, ainsi que nous pensons l'avoir établi, mais encore de la place et du rôle réservés par Pascal à l'argument du pari : il ne devait être qu'une introduction à l'*Apologie*, et comme une invitation à y chercher les preuves de la Religion, et donc l'aliment d'une foi meilleure. C'est ce qui résulte plus nettement encore du fait que Pascal a écrit l'*Apologie* : à quoi bon ce travail, en effet, si le libertin avait d'ores et déjà la foi suffisante ? C'est ce qui résulte enfin du caractère démonstratif de l'*Apologie* elle-même. Car, si elle ne prétend pas à être une démonstration géométrique, celle que le libertin demande dans son aveuglement, elle entend bien être néanmoins une démonstration convaincante, celle dont le libertin désaveuglé pourra et devra se satisfaire. (Nous reviendrons sur ce point en traitant du rationalisme de Pascal.)

Digitized by Google

3. Enfin, l'on entendrait certainement mieux l'abêtissement pascalien, et surtout l'on s'en scandaliserait moins, si l'on n'oubliait pas si régulièrement que, selon Pascal lui-même, la bête n'intervient pas seulement dans la croyance religieuse, mais encore, et tout autant, et exactement de la même façon, dans toutes les autres croyances, à commencer par la croyance scientifique. Sans doute, il serait erroné de parler d'un véritable abêtissement chez le savant : il n'en est pas plus question pour lui que pour le croyant normal, puisque chez tous deux l'ange passe premier et la bête suit. Mais, à côté du savant qui croit sur preuves, et qui ne fait que se « teindre de cette créance » par l'habitude qu'il a d'exercer sa science, il y a tous ceux qui ne croient à cette science que sans preuves et par pure coutume : exemptera-t-on totalement ces gens d'abêtissement? Il y a surtout les élèves auxquels leurs maîtres font pratiquer, avant de leur en avoir administré la démonstration ou la justification, toutes sortes de vérités scientifiques ou techniques, depuis la table de Pythagore et les règles de l'arithmétique, jusqu'aux règles de l'orthographe et du style, sinon même jusqu'à certaines méthodes de calcul et de laboratoire. Ces maîtres abêtissent et mécanisent consciemment leurs élèves pour leur bien, sans croire le moins du monde les rendre par là plus bêtes. « Faites ainsi, leur disent-ils volontiers; appliquez ces préceptes; raisonnez moins et travaillez plus. » Ils ajoutent même à l'occasion : « ayez la foi : vous comprendrez plus tard! » N'est-ce pas ici proprement l'abêtissement pascalien? Si l'on peut en abuser (et l'on en abuse), il faut bien convenir qu'il n'est ni instruction ni éducation qui puisse s'en passer tout-à-fait. En fait, personne n'y échappe; et bienheureux ceux qui arrivent à s'en dégager entièrement, les *happy few* qui finissent par « comprendre plus tard » !

E. B.

Digitized by Google

CHRONIQUE D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE

Les origines de l'iconographie médiévale.

Les dernières années du XIe siècle ouvrent une ère nouvelle dans l'histoire de l'art religieux. Après plusieurs siècles d'oubli, la sculpture monumentale réapparaît. Dès la fin du monde antique, le christianisme avait laissé perdre le secret de la statuaire et de la sculpture narrative. Ses artistes le retrouvent, au moment où l'architecture romane parvient à son suprême développement. Après de multiples tâtonnements, les constructeurs d'églises ont triomphé de la pesante matière. Ils savent désormais l'organiser selon leurs rêves et élever de vastes édifices, aux lignes belles et puissantes. Ils viennent de découvrir la croisée d'ogives, qui contient en germe toute l'architecture gothique. Et voici qu'en même temps les sculpteurs apprennent à donner à la pierre les formes de la vie, à peupler de personnages les tympans et les voussures des portails, les chapiteaux des cloîtres. Bientôt même de véritables statues se dresseront à l'entrée de la maison de Dieu. Tout concourt donc à faire pressentir le merveilleux épanouissement d'art chrétien que verra le XIIIe siècle.

Cet art du XIIIe siècle, vers lequel va aujourd'hui tant d'admiration, fut longtemps un monde mystérieux et méconnu. L'une de ses plus importantes provinces, l'iconographie, ne nous a été restituée que depuis bien peu d'années. Ce fut surtout l'œuvre de M. Émile Mâle. Mais l'art complexe et savant qui fleurit les cathédrales fut l'aboutissement de tout un siècle d'efforts et de progrès continus. L'éminent historien a voulu retracer les phases de cette période de formation. Son nouveau livre, consacré au XIIe siècle (1), forme un admirable préambule à ses travaux antérieurs.

On n'est pas surpris de retrouver dans cet ouvrage toutes les qualités qui méritèrent à M. Mâle, dès ses premières publications, une autorité universellement reconnue : vaste information, aussi minutieuse qu'étendue, connaissance personnelle des monuments, don de syn-

(1) Émile MÂLE, *L'Art religieux du XIIe siècle en France. Etude sur les origines de l'iconographie du moyen âge*, Paris, librairie A. Colin, 1922 ; in-4°, IV-459 pages. Prix : 50 francs.

Digitized by Google

thèse, clarté d'exposition. On sait d'ailleurs que ce savant scrupuleux est un parfait écrivain. Son langage aisé et limpide exprime sans effort toutes les nuances d'une riche pensée. Quelque abondante qu'elle soit, la documentation est disposée avec l'art le plus sûr et n'alourdit jamois la marche rapide de la démonstration.

Le fonds même de l'ouvrage répond à un double objet. Après avoir recherché les origines de la sculpture monumentale, l'auteur en suit le développement et la diffusion, d'abord dans les provinces de France, puis au-delà de nos frontières, le long des grandes routes qui conduisaient les pélerins vers Saint-Jacques de Compostelle, Rome ou les Lieux Saints. Né dans les abbayes clunisiennes du sud-ouest, l'art nouveau se propage d'abord dans les maisons de l'Ordre, de prieuré en prieuré. Les noms de Moissac, Beaulieu, Souillac, Saint-Gilles rappellent ses premières étapes. Il ne tarde pas à gagner le nord de la France. Dès le second quart du XIIe siècle, il réalise à Saint-Denis des chefs d'œuvre qui assurent définitivement son essor. L'influence de la basilique royale se reconnaît à Chartres, à Bourges, à Notre-Dame de Paris. Chaque station nouvelle marque un progrès. La main des sculpteurs s'assouplit. Ils apprennent peu à peu à s'inspirer de la nature et de la vie. Leur science du corps humain se perfectionne, en même temps que se développe chez eux le sens de l'observation directe. Ce goût du réel féconde leur imagination, les affranchit de l'imitation servile des anciens types. Ils innovent, ils modifient, ils deviennent de plus en plus créateurs.

Les belles pages qui font revivre cette histoire sont d'un puissant attrait. Les faits s'enchaînent avec une lumineuse clarté et réduisent au minimum la part des conjectures. Nous sommes ici sur un terrain ferme, dont notre guide a exploré tous les aspects. Mais nous avons traversé auparavant une région plus indécise, où nous n'avons pas éprouvé la même sécurité. En nous efforçant de suivre M. Mâle dans les directions où il nous montrait les origines, les sources de l'iconographie médiévale, nous n'avons pas toujours été certain d'être dans la bonne voie. Qu'il nous soit permis d'avouer notre hésitation et d'en donner les motifs.

***

Le point fondamental de la doctrine de M. Mâle est que la sculpture romane procède directement de la miniature. « Les moines conservaient dans leurs bibliothèques, riches en manuscrits enluminés, tous les trésors de l'ancien art chrétien ; ils étaient les gardiens de la tradition. Aussi était-ce aux miniatures qu'ils demandaient des

Digitized by Google

modèles quand ils voulaient décorer leurs églises. La miniature a joué alors un rôle décisif : elle explique à la fois le caractère tourmenté de notre sculpture naissante et le caractère profondément traditionnel de notre iconographie » (*Préface*, p. III).

La tradition dont il est ici question n'est point une tradition locale et indigène. Elle vient de plus loin. « A l'époque mérovingienne et à l'époque carolingienne, la Gaule avait reçu de l'Orient des manuscrits enluminés qui lui avaient transmis le premier art chrétien, et, jusqu'au XIIIe siècle, elle vécut de ce vieux fonds » (p. 92).

La part d'invention des occidentaux, dans l'élaboration des thèmes iconographiques se réduit donc à peu de chose. « Née en Orient, l'iconographie, chrétienne nous est arrivée toute faite. Ce ne sont pas nos artistes qui, méditant sur le texte sacré, ont conçu les scènes de l'Évangile : ils les ont reçues d'un monde lointain. L'historien de l'art qui s'enfermerait dans la France du XIIe siècle se condamnerait à ne rien comprendre aux œuvres qu'il voudrait expliquer. Il doit sans cesse remonter aux origines, chercher en Égypte, en Syrie, en Cappadoce, les modèles dont il n'a souvent dans nos églises que la copie » (*Préf.*, p. 1).

Telle est la thèse énoncée au début de l'ouvrage et maintes fois rappelée au cours des chapitres suivants. Elle peut se condenser en deux articles essentiels : l'Orient est la patrie d'origine de notre iconographie médiévale ; nos sculpteurs en ont appris les éléments dans les manuscrits importés d'Orient. Hâtons-nous d'ajouter qu'il ne s'agit ici que du point de départ. Les imagiers romans ne tardèrent pas à modifier, à développer, à enrichir le premier fonds de thèmes iconographiques que leur avaient livré les manuscrits syriaques ou grecs. Mais il avait fallu ces modèles orientaux pour mettre en branle leur imagination, pour guider leurs premières tentatives (1).

Pour montrer que l'iconographie romane se rattache immédiatement à une tradition orientale plus ancienne, M. Mâle s'efforce de retrouver les manuscrits enluminés dont les miniatures furent traduites en bas-reliefs par nos premiers sculpteurs. Ces miniatures étaient elles-mêmes une réduction des peintures ou des mosaïques qui ornaient les basiliques de Palestine, de Syrie, d'Égypte ou de Cappadoce. Il serait

(1) « On verra tout ce que nos artistes ont reçu du passé par l'intermédiaire de la miniature. Mais on verra aussi tout ce qu'ils ont créé, car ils n'ont pas tardé à être autre chose que de simples copistes. La doctrine, la liturgie, le drame, le culte des saints, les pèlerinages, la lutte contre les hérésies, la science et le rêve du moine ont laissé leur empreinte sur notre iconographie du XIIe siècle. Le fond resta oriental, mais se modifia par des retouches, s'enrichit de créations nouvelles » (*Préf.*, p. III).

Digitized by Google

évidemment injuste d'exiger que ces recherches aboutissent à un parallélisme total et sans lacunes. Les manuscrits historiés, de provenance orientale, que possédaient jadis les bibliothèques monastiques de nos contrées, ne sont pas tous venus jusqu'à nous. Il faut tenir compte de ces disparitions, lorsqu'on se trouve devant une composition dont on n'a pu jusqu'ici rapprocher aucune miniature orientale.

Nous ne ferions donc pas d'objection grave aux inductions de M. Mâle si, dans l'état actuel de notre information, elles avaient pour elles tous les indices significatifs et vraiment révélateurs. Mais il ne nous semble pas qu'il en soit ainsi.

M. Mâle parle fort peu des peintures murales qui ont précédé, dans la décoration de nos églises, les compositions sculptées. Dans plusieurs cas néanmoins, elles se présentent d'elles-mêmes à la pensée du lecteur. Jusqu'à quel point les sculpteurs, ou les moines qui les dirigeaient, en étaient-ils réduits à aller chercher, dans des manuscrits venus de régions lointaines, le canevas de leurs compositions? Ils avaient sous les yeux, dans une multitude d'églises, dont plusieurs étaient célèbres, des fresques ou des mosaïques qui illustraient les récits bibliques et racontaient aux fidèles les principaux épisodes de la vie du Christ, de la Vierge, des personnages les plus connus de l'Ancien et du Nouveau Testament. Il n'était donc pas nécessaire d'inventer une iconographie. On en trouvait une toute faite dans les traditions locales. On pouvait se contenter de l'élargir. Les éléments qui la composaient étaient certes d'origine fort variée. Mais enfin, telle quelle, elle pouvait fournir de sujets les tailleurs de pierre qui venaient de découvrir à l'art chrétien un nouveau moyen d'expression.

Notre pays, il est vrai, n'a conservé que fort peu de vestiges de cette ancienne peinture monumentale. L'intense mouvement de reconstruction, qui remplit le XIe siècle et se continua à travers tout le moyen âge, fit disparaître à peu près toutes les vieilles églises ainsi décorées. S'il en subsista quelques-unes, elles subirent de tels remaniements, de telles réfections que, presque toujours, leur décoration primitive s'évanouit sans retour. Mais de l'existence même de cette décoration, nous ne saurions douter. Les témoignages des contemporains, en une foule de textes, nous renseignent suffisamment (1). Souvent les sujets traités sont indiqués avec assez de précision, pour que nous puissions

(1) Voir, dans les *Quellenschriften für Kunstgeschichte u. Kunsttechnik des Mittelalters u. der Neuzeit*, J. von Schlosser, *Schriftquellen zur Geschichte der Karolingischen Kunst*, Vienne, 1892, et *Quellenbuch zur Kunstgeschichte des abendländ. Mittelalters*, Vienne, 1896.

Digitized by Google

nous en faire une image approximative. D'ailleurs, sous le badigeon des siècles postérieurs, on a retrouvé quelques restes des fresques primitives. Elles sont, pour la plupart, contemporaines des premiers essais de sculpture. Le peu qu'elles nous livrent nous permet de voir que peintres et sculpteurs puisaient aux mêmes sources d'inspiration.

Pour les temps plus anciens, dont les œuvres subsistaient en assez grand nombre pour transmettre un enseignement aux sculpteurs du XIIe siècle, nous pouvons faire quelques conjectures très plausibles. Les sujets, nous l'avons dit, sont souvent connus. Or, nous constatons que ces mêmes sujets figuraient, aux mêmes époques, dans les plus célèbres églises d'Italie, dans les basiliques romaines en particulier. Grâce à l'esprit plus conservateur de nos voisins, nombreuses sont les églises de la péninsule qui ont gardé de notables parties de leur antique parure. Qu'il nous suffise de nommer Rome et Ravenne. Dans quelle mesure la décoration murale des églises françaises, antérieures au XIIe siècle, ressemblait-elle à ces mosaïques ou à ces fresques d'outre-monts? — Lorsque le sujet était le même, les analogies de composition devaient être fréquentes. On sait assez que le haut moyen âge était plus enclin à imiter qu'à créer, à reproduire qu'à inventer. Les pélerins, clercs, moines, ou laïques, que la cité apostolique attirait si nombreux, allaient de basilique en basilique, ne demandant qu'à subir le prestige de ces somptueuses compositions, dont quelques unes gardaient encore un reflet de la beauté antique. Il est remarquable que la plupart des inscriptions, des *tituli*, qui accompagnaient les fresques et les mosaïques, sur les murs des basiliques romaines, ne nous soient aujourd'hui connus que parce que des pélerins anonymes, venus de France, d'Angleterre ou de Germanie ont eu soin d'en prendre copie (1). Ces petits livrets nous redisent l'impression profonde que produisaient sur l'étranger les monuments de la Rome chrétienne, et avec quelle confiance tous les détails en étaient admirés.

Plus encore que les inscriptions latines, les riches décors de mosaïque et de peinture devaient frapper le regard et retenir l'attention. Si les inscriptions furent relevées, si on les imita dans les églises franques et germaines, pouvons-nous supposer qu'on mit moins d'empressement à s'approprier les thèmes iconographiques qui se déroulaient sur les mêmes parois ?

Dans la seconde moitié du VIIe siècle, saint Benoît Biscop († 690), qui fit souvent le pélerinage de Rome, en rapporta à plusieurs reprises

(1) De Rossi, *Inscriptiones christianae Urbis Romae*, t. II, 1888, p. LXIV-LXVI, 50-57, 65-71, etc.

Digitized by Google

des peintures destinées à des églises d'Angleterre. Bède nous indique rapidement les sujets : images de la Vierge et des apôtres ; scènes évangéliques ; visions décrites par saint Jean dans son Apocalypse ; épisodes de l'Ancien et du Nouveau Testament, disposées en deux séries parallèles, chaque scène évangélique correspondant au fait de l'Ancien Testament qui en était la figure prophétique. Le saint Abbé désirait que les illettrés pussent contempler à l'église l'image du Christ et de ses saints, se remémorer les bienfaits de l'Incarnation, méditer sur le jugement suprême, dont ils avaient le symbole sous les yeux (1).

Ce que Benoît Biscop faisait pour Wearmouth et Yarrow, des évêques et des moines de France durent le faire pour leurs propres églises, car nous retrouvons chez nous ces mêmes thèmes iconographiques, que l'Abbé anglais avait empruntés à l'art chrétien de Rome. Ce sont ces mêmes sujets que traiteront nos premiers sculpteurs. Ainsi se laisse entrevoir la tradition continue qui relie l'iconographie romane à l'art occidental des siècles antérieurs.

Que cet art occidental n'ait pas été sans subir la profonde influence

(1) Le récit de Bède est bien connu (*cf.* MÂLE, p. 159). Nous en reproduisons néanmoins le texte, en raison des renseignements précis qu'il nous donne sur l'iconographie romaine de ce temps. De son quatrième voyage à Rome, Benoît rapporta, outre des livres et des reliques, *picturas imaginum sanctarum quas ad ornandum ecclesiam beati Petri apostoli quam construxerat detulit; imaginem videlicet beatae Dei genitricis semperque virginis Mariae, simul et duodecim apostolorum, quibus mediam eiusdem ecclesiae testudinem, ducto a pariete ad parietem tabulato praecingeret ; imagines evangelicae historiae quibus australem ecclesiae parietem decoraret ; imagines visionum apocalypsis beati Ioannis, quibus septentrionalem aeque parietem ornaret, quatenus intrantes ecclesiam omnes etiam litterarum ignari, quaquaversum intenderent, vel semper amabilem Christi sanctorumque eius, quamvis in imagine, contemplarentur aspectum ; vel dominicae incarnationis gratiam vigilantiore mente recolerent, vel extremi discrimen examinis, quasi coram oculis habentes, districtius seipsi examinare meminissent* (BÈDE, *Vita quinque SS. Abbatum*, l. I ; *P. L.*, XCIV, 717-718).

Quelques années plus tard (v. 683-687), *quinta vice de Britannia Romam accurrens innumeris sicut semper ecclesiasticorum donis commodorum locupletatus rediit, magna quidem copia voluminum sacrorum, sed non minori, sicut et prius, sanctarum imaginum munere ditatus. Nam et tunc dominicae historiae picturas quibus totam beatae Dei genitricis, quam in monasterio maiore fecerat, ecclesiam in gyro coronaret ; imagines quoque ad ornandum monasterium ecclesiamque beati Pauli apostoli de concordia Veteris et Novi Testamenti summa ratione compositas exhibuit : verbi gratia, Isaac ligna quibus immolaretur portantem et Dominum crucem in qua pateretur aeque portantem, proxima super invicem regione pictura coniunxit*, etc. (*Ibid.*, col. 720).

Digitized by Google

de l'Orient, tout le monde le reconnaît. Les nombreux traits d'orientalisme, qui contribuent à donner à notre art roman une physionomie si particulière, sont fort exactement signalés par M. Mâle. Mais la question est de savoir par quel canal ces infiltrations exotiques sont parvenues jusque dans nos provinces. M. Mâle met surtout en cause les manuscrits grecs ou syriaques, dont l'action soudaine se serait manifestée à la fin du XIe siècle. Il faut aussi, me semble-t-il, faire une part, et une part très large, à l'entremise séculaire de Rome et de l'Italie. Ravenne au VIe siècle, Rome par périodes intermittentes furent les principaux carrefours où les créations artistiques de l'Orient vinrent s'incorporer aux traditions latines. De là, elles se répandirent peu à peu en Occident (1).

Il est évident, par exemple, que les nombreux moines syriens ou grecs réfugiés à Rome, après l'invasion arabe ou durant la querelle des iconoclastes, enrichirent considérablement le patrimoine artistique des décorateurs romains. Thèmes iconographiques, motifs ornementaux, procédés d'exécution, c'est tout l'art de leur patrie perdue qu'ils s'efforcèrent de faire revivre sur les murs des églises qui leur furent cédées. Le pélerin français qui, après avoir contemplé, dans la basilique libérienne, les mosaïques de la haute nef, du plus pur style romain, descendait au Forum et s'émerveillait devant les fresques byzantines de Sainte-Marie Antique, ne se posait guère de questions sur l'origine, indigène ou étrangère, de ces diverses compositions. Il admirait les images qu'il trouvait belles, celles qui parlaient à sa piété et, s'il était lui-même un bâtisseur, s'il avait les projets d'un Benoît Biscop, il prenait son bien où il le trouvait. Ainsi pouvaient plus tard se juxtaposer, dans une église de Touraine ou d'Auvergne, des compositions dont l'histoire était bien différente.

Nous ne prétendons pas que la France n'ait connu l'Orient que par l'intermédiaire de l'Italie. Nombre d'objets importés mirent directement nos artistes en contact avec le génie oriental : ivoires ciselés, étoffes et tapisseries, manuscrits enluminés. Mais, croyons-nous, M. Mâle grandit à l'excès le rôle joué par les miniatures. Nous serions

(1) M. Émile Bertaux l'a fort bien remarqué, dans sa belle étude sur l'école de peinture du Mont-Cassin : « L'art bénédictin a pu, au VIIIe et IXe siècle, servir de véhicule à l'art romain dans les pays du Nord; mais l'art romain lui même était alors le véhicule de l'art chrétien d'Orient. Peintres bénédictins ou mosaïstes romains firent connaître aux ateliers du Nord plus d'un motif oriental, à côté des motifs latins archaïques retrouvés dans les églises romaines contemporaines de Justinien. Ainsi une partie de la tradition des peintres orientaux parvint jusqu'aux pays du Nord, en passant par Rome » E. Bertaux, *L'Art dans l'Italie méridionale*, Paris, 1903, p. 108.

Digitized by Google

porté au contraire à attribuer plus d'importance qu'on ne le fait d'ordinaire à l'influence immédiate des étoffes, notamment des tapisseries. Nous avons peine aujourd'hui à nous représenter la profusion avec laquelle ces riches tissus historiés, provenant pour la plupart d'ateliers orientaux, étaient employés à la décoration intérieure des églises. En feuilletant le *Liber Pontificalis* du IXe siècle, jusqu'au moment où il s'interrompt brusquement, après le pontificat d'Étienne V (885-891), on rencontre à chaque instant, parmi les donations faites par les papes aux diverses basiliques romaines, l'interminable énumération de voiles, de tentures, de courtines, destinés à être suspendus au ciborium de l'autel, aux arcades de la nef, autour du presbyterium, en arrière des portes. C'est par centaines qu'on pourrait les compter (1).

Or, nombre de ces tissus représentaient, comme de véritables tableaux, des scènes de la vie du Christ, de la Vierge, des apôtres, de martyrs célèbres. Tous, il est vrai, n'avaient pas été importés d'Orient. Il y a, en effet, de bonnes raisons de croire qu'à Rome même on possédait le secret de leur fabrication. Les papes n'auraient pu les prodiguer avec une telle abondance, s'ils avaient dû les faire venir de pays lointains. De plus, certains sujets n'ont pu être traités qu'à Rome : le Sauveur donnant à saint Pierre le pouvoir de lier et de délier (2) ; la prédication de saint Pierre à Rome (3) ; l'histoire des martyrs romains ou spécialement honorés à Rome, tels que sainte Cécile, saint Valérien

(1) Pour s'expliquer leur nombre prodigieux, il faut songer aux incendies et aux pillages qui firent renouveler si fréquemment le mobilier des basiliques romaines. De plus, toutes ces étoffes n'étaient pas exposées à la fois. Il y en avait pour les jours ordinaires, tandis que d'autres étaient spécialement réservées à certaines fêtes. Ainsi parmi celles que Léon III (795-816) offrit à Saint-Pierre, on en trouve une qui devait servir pour la fête des Apôtres : *veste chrisoclaba pretiosis gemmis ornata, habente storias tam Salvatoris, beato Petro apostolo ligandi solvendique potestate tribuente, quamque principum apostolorum Petri ac Pauli passione figurantem, mire magnitudinis in natale apostolorum splendente* (*Liber Pontificalis*, éd. Duchesne, t. II, p. 2). Une autre était réservée aux Quatre-Temps : *Fecit vero et vestem super altare maiore chrisoclabam diversis ornatam picturis quam constituit quattuor temporibus per annum in duodecim lectiones ibidem ponere* (*Ibid.*, p. 18). *Cf.* ailleurs, les *vela pascatiles* ou les *vela alba paschales et in natale eidem Dei apostoli* (*Ibid.*, p. 3, 8, 10).

(2) Voy. la note précédente.

(3) Donation de Léon IV (847-855) : *Fecit in ecclesia beati Petri principis apostolorum vestem I auro texta habentem istoriam, qualiter beatus Petrus praedicavit sanctam Romanam ecclesiam* (*Ibid.*, p. 119).

Digitized by Google

et saint Tiburce (1), les Quatre-Saints couronnés (2), saint Silvestre et saint Martin (3). Certaines compositions étaient inspirées par la liturgie romaine et comportaient des inscriptions empruntées au texte latin des Saints Livres (4). Le *L. P.* raconte que Léon III offrit à Saint-Pierre une étoffe brodée d'or, ornée de diverses images. Il avait fait employer à la fabrication de ce riche tissu vingt-cinq livres de métal précieux. Ce détail montre bien que les artisans travaillaient dans le voisinage du pape (5). Souvent, le pape donateur se faisait représenter lui-même dans la tapisserie offerte. Ces portraits ne pouvaient évidemment venir d'Orient (6). Les termes *tyreum*, *tyrea*, *blatta* ou *blathin byzantea*, que nous rencontrons si souvent dans le *L. P.*, désignaient simplement des nuances de pourpre et ne

(1) Donation de Pascal I à la basilique de Sainte-Cécile : *obtulit in sacro altare vestem de blatin bizantea, habentem in medio tabulam de chrisoclabo cum storia, qualiter angelus beatam Caeciliam, seu Valerianum et Tyburtium coronavit* (*Ibid.*, p. 57).

(2) Don de Léon IV à la basilique des Quatre-Saints couronnés : *vestem de crisoclabo, habentem istoriam Resurrectionis domini nostri Iesu Christi atque effigies praedictorum martyrum et ipsius almifici praesulis* (*Ibid.*, p. 109).

(3) Don de Serge II (844-847) à la basilique des SS. Silvestre et Martin : *fecit et aliam vestem de fundato valde pretiosissimam cum chrisoclabo, habentem in medio effigiem Salvatoris domini nostri Iesu Christi, dextra levaque eius effigies SS. Silvestri et Martini* (*Ibid.*, p. 96). — Don de Léon IV au monastère de Saint-Martin, près de Saint-Pierre : *vestem fecit habentem istoriam superius memorati sancti iacentis in lectulo cum effigiem Salvatoris* (*Ibid.*, p. 111).

(4) Donation de Léon III à Saint-Pierre : *Et aliam vestem crysoclabam, habentem historiam letaniae maioris ; seu et aliam vestem, habentem tabulas crisoclabas III et historiam dominicae passionis, legentem* : Hoc corpus quod pro vobis tradetur, *etc.* (*Ibid.*, p. 10).

(5) *Idem vero praelatus pontifex super altare beati Petri apostoli fecit veste cum vite ex auri purissimo cum gemmis pretiosissimis et margaretis, habentem in medio vultum Salvatoris et sanctae genetricis Mariae, seu XII apostolorum, ubi et misit aurum lib. XXV* » (*Ibid.*).

(6) Grégoire IV, à Sainte-Marie du Transtévère : *fecit ibidem vestem crysoclabam cum blatta byzantea, habentem historia Nativitatis et Resurrectionis domini nostri Iesu Christi, et insuper imaginem beatae Dei genetricis Mariae refoventem imaginem oblatoris sui* (*Ibid.*, p. 80). — Léon IV à Saint-Laurent-hors-les-murs : *vestem I, habentem istoriam Resurrectionis domini nostri Iesu Christi et imaginem almifici praedicti praesulis* (*Ibid.*, p. 119). Le même, à Saint-Pierre : *fecit in circuitu altaris beati Petri apostoli vela serica de prasino IV, habentia tabulas de chrysoclavo, cum effigie Salvatoris et apostolorum Petri et Pauli seu ipsius almifici praesulis... quae in diebus festis ad decorem ibidem suspenduntur* (*Ibid.*, p. 128), *etc.*

Digitized by Google

prouvent en aucune façon que les tentures dans lesquelles entraient ces couleurs venaient de Byzance ou de Syrie (1).

Il y avait donc à Rome des ateliers de tissus historiés. Mais, à n'en pas douter, cette industrie était d'origine orientale. Elle avait certainement été introduite à Rome par des immigrants et il est probable qu'elle était surtout exercée dans la colonie byzantine, qui se maintint à Rome durant toute la première moitié du moyen âge. L'iconographie devait donc avoir un caractère oriental très prononcé, bien qu'elle ait à la longue subi l'action du milieu romain. Les artistes qui travaillaient sur commande des papes, à des sujets pour lesquels les traditions orientales ne leur fournissaient pas toujours des modèles, durent emprunter certains éléments aux œuvres romaines qu'ils avaient sous les yeux. Il y a tout lieu de croire, cependant, que le fonds primitif ne fut pas gravement modifié par ces innovations. D'ailleurs on continuait à recevoir des étoffes exécutées en Orient (2). Elles contribuaient à maintenir, dans les ateliers byzantins de Rome, les traditions de style et de technique (3).

(1) Cf. Ducange, *s. v. Blatta.* — Le *tyreum* était souvent placé en bordure ou au centre des courtines : *vela alba olosirica rosata cum tabula de tyreo..., ornatam in circuitu de tyreo* (*L. P.*, II, p. 30) ; *tetravila sirica alitina, ornata de tyreo optimo* (*Ibid.*, p. 32). De même le *blathin* ou *blatta byzantea* : *vela parva tyrea cum periclisin de blatti byzantea* (*Ibid.*, p. 58); *vestem de alitino, habentem in medio crucem de blati bizantea et periclisin similiter de blati* (*Ibid.*, p. 59). Les *vela alexandrina* n'étaient peut-être aussi qu'une sorte d'étoffe particulière, d'une couleur ou d'une matière déterminée. Après avoir été une indication d'origine, cette expression a pu perdre son sens primitif, lorsqu'on a fabriqué de pareilles étoffes ailleurs qu'à Alexandrie. C'est par une façon de parler analogue que nous disons aujourd'hui : une *indienne*, une *andrinople*. Je remarque cependant que le sujet des *vela alexandrina*, lorsqu'il nous est indiqué, appartient au genre purement ornemental. *V.-g. : velum alexandrinum habens fasanos XII* (*Ibid.*, p. 83) ; *cortinam alexandrinam mirae pulcritudinis I. habentem istoriam pavonum, portantium desuper homines, et aliam historiam aquilarum, rotarumque et avium cum arboribus* (*Ibid.*, p. 107), etc. Il y a là un incontestable trait d'orientalisme, qui s'accorderait fort bien avec la provenance alexandrine de ces étoffes.

(2) Par exemples celles qui furent envoyées par l'empereur Michel III aux papes Benoît III (855-858) et Nicolas I (858-867) (*Ibid.*, p. 147-148, 154).

(3) Il ne s'est conservé à Rome que quelques fragments de ces antiques étoffes. Ce sont celles qu'on a retrouvées, il y a quelques années, dans le trésor du *Sancta Sanctorum*. On ignore où elles ont été tissées. Elles ne sont d'ailleurs pas d'un style unique. Mais, dans l'ensemble, leur caractère oriental ne saurait être contesté. *Cf.* Ph. Lauer, *Le trésor du Sancta Sanctorum* (t. XV des *Monuments et Mémoires publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Fondation Eug. Piot*), 1907, p. 107-125 et pl. XV-XVIII ; H.

Digitized by Google

De Rome ou directement d'Orient, ces tissus historiés parvinrent dans nos contrées. Comme les basiliques romaines, nos églises en furent parées. Les artistes, peintres ou sculpteurs, devaient les étudier avec un soin particulier. Ils y trouvaient des indications pour traiter à leur tour les mêmes sujets ou des sujets analogues. Ces compositions étaient constamment à leur portée. Les dimensions correspondaient à peu près à celles de l'œuvre qu'ils projettaient. Il leur était plus facile de les imiter que de transposer en agrandissements de minuscules enluminures de manuscrits. M. Mâle note l'influence des tissus orientaux sur nos premiers sculpteurs, mais n'explique par elle que la reproduction de motifs purement décoratifs, animaux stylisés, aigles, léopards, lions affrontés, monstres héraldiques (p. 340-363). Il faut aussi, me semble-t-il, reconnaître l'importance des étoffes, tentures, courtines, présentant de véritables compositions à sujets chrétiens, tout en observant que leur fonds oriental ne se maintint pas toujours pur de tout alliage romain.

Ainsi les apports les plus divers s'amalgamaient, dans la capitale du monde chrétien, pour constituer une iconographie composite, qui rayonna dans toutes les provinces d'Occident. Néanmoins, malgré cette perpétuelle intrusion d'éléments exotiques, l'art latin ne perdit pas tout caractère propre. Il serait tout à fait inexact de ne vouloir trouver en Italie, et particulièrement à Rome, durant les premiers siècles du moyen âge, que des colonies de l'art hellénistique ou oriental. L'art religieux de Rome, malgré les périodes de décadence qu'il traversa, garda toujours assez de personnalité pour susciter des imitations, lesquelles ne sauraient être confondues avec les œuvres d'inspiration purement byzantine. Hors du territoire romain, les deux traditions rivales se sont souvent affrontées et, aux points de rencontre, il est aisé de constater leurs dissemblances. M. Bertaux a consacré une pénétrante étude aux peintures murales de Sant' Angelo in Formis, près de Capoue, exécutées, à la fin du XIe siècle, sous la direction d'artistes grecs, appelés de Constantinople par Didier, le célèbre Abbé du Mont-Cassin. De ces fresques, les unes sont de pur style byzantin. On y reconnaît la main des hôtes de Didier, Les autres, au contraire, tant par la technique que par l'iconographie, évoquent immédiatement le souvenir de compositions fréquemment rencontrées dans les basiliques romaines. Elles sont pourtant toutes du même temps. Mais les secondes furent exécutées par les moines cassinésiens qui, malgré la présence et l'exemple des maîtres byzantins, ne purent s'affranchir

GRISAR, *Die römische Kapelle Sancta Sanctorum und ihr Schatz*, Fribourg en Brisgau, 1908, p. 125-135 et pl. VI-VII (en couleurs).

Digitized by Google

des méthodes romaines (1). Le même fait s'observe, à la même époque, en plusieurs autres églises de Campanie, décorées par des disciples de mosaïstes grecs (2). Preuve que le prestige des modèles romains était encore bien vivant, au temps où nos sculpteurs tentaient leurs premiers essais, même dans les milieux particulièrement ouverts à l'expansion byzantine.

Il ne faut d'ailleurs pas oublier que le patrimoine artistique de Rome formait un tout et qu'aux époques de la plus accusée décadence la médiocrité de la production contemporaine n'empêchait point les œuvres plus anciennes de s'imposer à l'admiration des pèlerins et des artistes étrangers.

* * *

En étudiant le rayonnement de l'art français au-delà de nos frontières, M. Mâle établit une sorte de bilan des échanges artistiques de la France et de l'Italie : « L'Italie, on le voit, a donné à la France le type de saint Pierre, le type de saint Michel, l'image du saint Vou (le Crucifix de Lucques), enfin le cavalier des églises de l'Ouest ; mais l'Italie a reçu bien davantage... » (p. 262). Vraiment, n'y a-t-il pas là un peu d'ingratitude et est-il vraisemblable que nos dettes soient si petites? Les quatre emprunts qui viennent d'être énumérés ne sauraient être mis en doute : ils sont attestés par les multiples reproductions d'œuvres d'art italiennes bien identifiées. Mais précisément, l'abondance de ces reproductions manifeste l'existence d'un fort courant d'importations artistiques, allant d'Italie en France. Est-il possible que ces quatre sujets soient parvenus chez nous sans autre compagnie ? Prenons par exemple « le cavalier des églises de l'Ouest ». Il s'agit des imitations provoquées par la statue équestre de Marc-Aurèle, qu'on voyait alors près de l'église du Latran et qu'on prenait pour une image de Constantin. M. Mâle énumère une douzaine d'églises françaises sur la façade desquelles on avait sculpté une reproduction plus ou moins fidèle de ce cavalier et de sa monture. Ailleurs on s'était contenté d'une peinture ou d'une mosaïque. Il est donc incontestable que ce bronze antique faisait une vive impression sur les pèlerins venus de nos pays. Mais n'avaient-ils d'yeux que pour lui et, rentrés chez eux, ne voulaient-ils se souvenir d'autre chose? Lors-

(1) É. Bertaux, *L'Art dans l'Italie méridionale*, p. 258-267, *Cf.* l'exposé plus récent du même auteur, dans l'*Histoire de l'Art*, publiée sous la direction de M. André Michel, t, I, 1905, p. 802-806.

(2) *L'Art dans l'Italie mérid.*, p. 186-190.

Digitized by Google

qu'après l'avoir contemplé, ils pénétraient dans la vénérable église du *patriarchium*, n'admiraient-ils pas, avec au moins autant de piété — et avec la même arrière pensée de transplanter chez eux ces merveilles —, les fresques et les mosaïques qui, de l'entrée à l'abside, se succédaient en panneaux multicolores? Et la basilique du Latran n'était pas la seule que visitaient nos vieux compatriotes. Grandes ou petites, il y en avait, à Rome seulement, une centaine d'autres, qui, avec des variantes plus ou moins marquées — et avec une inégale splendeur — répétaient les mêmes scènes, représentaient les mêmes personnages, le Christ, la Vierge, les Saints. Comment ces visions, renouvelées en plusieurs autres cités d'Italie, ne se seraient-elles pas imposées à l'imagination et à la mémoire du pèlerin? Nous n'en sommes d'ailleurs pas réduits à invoquer de simples possibilités. Parmi les monuments français que M. Mâle fait dériver directement de miniatures orientales, nous en remarquons qui ne font que reprendre des thèmes iconographiques depuis longtemps incorporés au répertoire des peintres ou mosaïstes latins des siècles antérieurs. De l'œuvre peinte à l'œvure sculptée, on peut noter des différences. Mais si l'on veut bien se souvenir que nous n'avons plus qu'une infime partie du vaste ensemble de fresques et de mosaïques qu'ont pu connaître les sculpteurs romans, nos rapprochements garderont toute leur valeur.

M Mâle signale l'étroite ressemblance qui unit les miniatures de l'Apocalypse de Beatus à de nombreuses œuvres sculptées du XIIe siècle : tympan et chapiteaux de Moissac, chapiteaux de Saint-Benoît-sur-Loire, tympan de La Lande de Cubzac, *etc.* (p. 4-16). Le fait est d'importance, notamment pour le tympan de Moissac, qui ne tarda pas à être l'objet de plusieurs imitations. Ce bas-relief célèbre représente la vision de saint Jean rapportée dans l'Apocalypse (c. IV-V). Le Christ en majesté est assis sur son trône, entouré des quatre symboles évangéliques; à ses pieds et à ses côtés, sont rangés les vingt-quatre vieillards. Des miniatures au bas-relief, la concordance est telle que M. Mâle n'hésite pas à conclure à un rapport de filiation : le sculpteur de Moissac a copié cette scène dans un exemplaire de Beatus. Mais les manuscrits de Beatus ayant été transcrits et enluminés en Espagne ou dans la France méridionale, il semble qu'au moins ici l'influence de l'Orient doive être mise hors de cause. M. Mâle ne s'y résigne pas : « Beatus avait beaucoup emprunté aux anciens commentateurs de l'Apocalypse ; il se pourrait que ses miniaturistes aient imité l'illustration d'un manuscrit venu de Syrie ou d'Égypte » (p. 6). Quant à Rome, il n'y faut point songer : « Cette grandiose image se montre d'abord dans les basiliques de Rome, puis dans les manuscrits carolingiens ; mais ni les mosaïques de Rome, ni les miniatures carolin-

Digitized by Google

giennes ne ressemblent au tympan de Moissac. A Rome, comme dans les manuscrits carolingiens, les vieillards de l'Apocalypse sont debout et présentent leurs couronnes à un agneau, ou à un simple buste du Christ. Il est clair qu'il n'y a pas, entre ces œuvres et le tympan de Moissac, de parenté véritable » (p. 7).

Exposons simplement les faits dans leur ordre chronologique. Sous le pontificat du pape saint Léon le Grand (440-461), la vision de saint Jean est représentée sur l'arc triomphal de Saint-Paul-hors-les-Murs. Aux siècles suivants, cette composition est répétée dans plusieurs autres églises romaines et ne tarde pas à être exporté hors de Rome (1). Vers la fin du VIIe siècle, Beatus écrit son commentaire de l'Apocalypse, en quelque retraite des Asturies. Les manuscrits se multiplient et, du Xe au XIIIe siècle, ils apparaissent ornés de miniatures, parmi lesquelles la représentation de la vision de saint Jean. N'y a-t-il pas lieu de mettre ces faits en relation les uns avec les autres et de conclure que ce thème, créé à Rome, se répandit dans toute la chrétienté occidentale et fit ainsi partie de cette iconographie commune, dans laquelle puisaient et les enlumineurs de manuscrits et les décorateurs d'églises? Il va de soi que, du Ve au XIIe siècle, les détails avaient pu subir des modifications, s'enrichir de traits nouveaux qui, ayant paru heureux, furent adoptés par la tradition. Dans les manuscrits de Beatus et sur le tympan de Moissac, les vieillards sont assis et le Christ est représenté en entier. Sur la mosaïque de saint Paul au contraire, les vieillards sont debout et, dans le médaillon central, le Christ ne figure qu'en buste. Mais il serait difficile d'affirmer, et en tout cas impossible de prouver, que ces innovations ont été introduites pour la première fois par un miniaturiste des manuscrits de Beatus. Elles ont fort bien pu se trouver réalisées antérieurement sur des fresques aujourd'hui diparues (2). Quoi qu'il en soit, elles n'altèrent pas le caractère essentiel du thème, et, si l'on veut retrouver les ascendants probables de la composition de Moissac, on est bien plus naturellement conduit vers les mosaïques romaines que vers d'hypothétiques miniatures orientales (3).

(1) Nous avons vu plus haut (p. 354) que parmi les tableaux rapportés par Benoît Biscop, de Rome en Angleterre, figuraient des *imagines visionum Apocalypsis beati Iohannis.*

(2) Déjà Prudence (348-410), décrivant cette scène, donne des sièges aux vieillards : *Bis duodena senum sedes...* (*Dittochaeon*, 49 ; *P, L.*, LX, 112). Il a donc pu y avoir de très bonne heure des variantes sur ce point, conformément d'ailleurs au texte de l'Apocalypse, qui montre les vieillards tantôt assis, tantôt se prosternant vers le trône central.

(3) Dans une étude plus ancienne, M. Mâle décrivant la fresque de Saint-

Digitized by Google

Un ancien tympan de Valence figure la multiplication des pains. « Le Christ est debout au centre de la composition ; il est de face, et il pose chacune de ses mains sur les corbeilles que lui présentent deux disciples placés à sa droite et à sa gauche » (p. 27, avec figure). Cette composition, nous dit M. Mâle, fut d'abord créée à Alexandrie, par un peintre grec. Elle se répandit dans tout l'Orient, et les miniatures la firent connaître à l'Occident. « Ainsi de manuscrit en manuscrit, la composition du peintre alexandrin se perpétua jusqu'au XIe siècle. C'est évidemment par un manuscrit que le sculpteur de Valence l'a connue, et nous pouvons affirmer sans crainte qu'il s'est inspiré d'une miniature » (*ibid.*). A l'appui de cette opinion, M. Mâle reproduit une miniature d'un manuscrit de saint Grégoire de Nazianze. « Le manuscrit n'est que du XIe siècle, mais l'artiste qui l'enlumina reproduisait des originaux beaucoup plus anciens » (*ibid.*). A la vérité, la miniature est assez différente du bas-relief : il n'y a qu'un apôtre de chaque côté, et, en arrière de chacun d'eux, sont rangées six corbeilles de pains, qui manquent sur le bas-relief.

Or, on voit à Ravenne, à Saint-Apollinaire Neuf, depuis le premier quart du VIe siècle, une splendide mosaïque, où l'on trouve les cinq personnages du bas-relief de Valence, disposés exactement de la même façon. Le Christ, au centre, est légèrement plus grand que les apôtres, de manière que le groupe, assez resserré, s'harmonise symétriquement autour de sa personne (1). Il est incontestable que le tympan de Valence ressemble beaucoup plus à la mosaïque de Ravenne

Savin (fin du XIe siècle), où la vision apocalyptique est combinée à d'autres éléments, de façon à représenter le jugement dernier, concluait ainsi : « Si l'on y réfléchit, on reconnaîtra que ce Christ en majesté, ces apôtres, ces vieillards, ces souvenirs de l'Apocalypse, remontent jusqu'aux mosaïques qui décorent l'arc triomphal des plus anciennes basiliques de Rome. La tradition s'est perpétuée, en s'enrichissant sans cesse, jusqu'à la fin du Moyen Age » (*Histoire de l'Art*, de M. A. Michel, t. I, 1905, p. 759). On ne saurait mieux dire, et il ne semble pas que le savant historien se soit rapproché de la vérité, en ne recourant plus qu'à la tradition des miniatures et en faisant naître cette dernière en Orient.

(1) *Cf.* la belle reproduction de Mgr Wilpert, *Die Römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten von IV. bis XIII. Jahrundert*, Fribourg en Brisgau, 2e éd., t. III, pl. 98. Ce magnifique ouvrage, publié pendant la guerre, est encore fort peu connu en France. Les t. III et IV, de format grand in-fo, sont uniquement composés de planches en couleurs. Ces reproductions sont d'une rare perfection. Leur absolue fidélité permet les comparaisons les plus minutieuses. A côté des chefs-d'œuvre connus de tous, on trouve ici nombre de compositions, habituellement peu accessibles, qui seront pour beaucoup de lecteurs une véritable révélation.

Digitized by Google

qu'à la miniature du manuscrit grec. Il est donc inutile de faire appel aux manuscrits d'Orient, pour expliquer que les artistes occidentaux aient pu connaître cette façon de représenter la multiplication miraculeuse. Ils aimaient, les textes le montrent, à faire figurer cette scène dans les églises. Les basiliques de Ravenne étaient célèbres et fort visitées. Dès lors, et quoi qu'on pense de l'origine première du sujet lui-même, on peut tenir pour fort douteux que le sculpteur de Valence se soit inspiré d'une simple miniature. L'hypothèse la moins onéreuse est d'admettre qu'il a copié son sujet, sinon sur la mosaïque même de Ravenne, du moins sur une œuvre apparentée à cette dernière.

On pourrait, il est vrai, objecter que les mosaïques de Ravenne sont des œuvres byzantines et que, par conséquent, le bas-relief de Valence, en admettant qu'il dépende d'elles, est tout aussi oriental que s'il avait été copié sur une miniature grecque. Nous ne nous occuperons pas, pour l'instant, de rechercher dans quelle mesure les mosaïques ravennates appartiennent à la tradition byzantine. En toute hypothèse, le raisonnement qu'on nous oppose appelle une distinction. A propos de l'iconographie médiévale, on peut se poser deux questions bien différentes :

Où, et à quelle époque, telle composition a-t-elle été imaginée pour la première fois ?

Quelles œuvres plus anciennes nos sculpteurs du XIIe siècle ont-ils prises pour modèles ?

C'est cette seconde question que nous étudions en ce moment. Nous ne cherchons pas à élucider, pour chaque thème en particulier, le problème de son apparition première. Il est bien évident d'ailleurs que la solution pourrait varier avec chaque cas. Nous désirons simplement savoir quels ont été les éducateurs immédiats de nos premiers sculpteurs. Faut-il reconnaître comme tels, surtout, sinon exclusivement, les miniaturistes de Syrie, d'Égypte, de Byzance, de Cappadoce, ou, au contraire, les peintres et mosaïstes qui ont décoré, pendant les siècles antérieurs, les églises d'Occident ? Tout le débat se ramène à ce point. Quand M. Mâle rapproche une miniature orientale d'une sculpture du XIIe siècle, qu'il fait ressortir les traits communs aux deux compositions, nous pouvons constater ces ressemblances, sans nous juger toujours autorisés à conclure à un rapport de dépendance. Si nous remarquons en effet que la même scène a été traitée, de façon analogue, aux époques précédentes, dans les grands centres artistiques ou religieux de l'Occident, nous pouvons nous demander si ce n'est pas là que l'a empruntée notre sculpteur. Or tel est le cas pour plusieurs épisodes, indéfiniment répétés, depuis les premiers siècles, de

Digitized by Google

la vie du Christ ou de la Vierge : Annonciation, Nativité, etc. Il faudrait des faits précis, des indices probants, pour nous assurer que nos vieux sculpteurs se sont détournés des modèles qu'ils avaient sous les yeux et n'ont voulu chercher leurs inspirations que dans les manuscrits enfermés dans les coffres des bibliothèques. Malheureusement ces indices manquent souvent (1), ou sont loin d'être décisifs.

Le caractère oriental de certains détails, dans la sculpture du XIIe siècle, ne suffit point à établir que l'artiste français a été immédiatement en contact avec des œuvres exécutées en Orient et leur doit ces particularités. Ainsi en est-il, par exemple, du voile dont certains personnages (Cain et Abel, sur un bas-relief de Nîmes, p. 29 ; les Mages, au porche de Moissac et sur un portail de Bourges, p. 65-66) se recouvrent les mains pour offrir leurs présents. On remarque le même geste dans une infinité de monuments romains (2), sarcophages, peintures des catacombes et peintures murales, mosaïques. Après plusieurs liturgies antiques, la liturgie romaine l'avait elle-même adopté (3). Il s'était donc suffisamment incorporé à la tradition occidentale, pour que les sculpteurs du XIIe siècle aient pu l'observer ailleurs que dans des miniatures venues d'Orient.

On peut faire les mêmes réflexions au sujet de la main sortant des nuages et figurant l'intervention divine (bas-relief de la cathédrale de Nîmes, p. 29-30). Dès les IVe et Ve siècles, les mosaïstes italiens aimaient à la placer au sommet de leurs compositions (4).

A la façade de Saint-Trophime d'Arles, au portail Sainte-Anne de

(1) *V.-g.*, à propos de l'Annonciation, p. 58 ; « en France, dans l'art monumental du XIIe siècle, la formule hellénistique (la Vierge assise) et la formule syrienne (la Vierge debout) coexistent : c'est que les manuscrits les avaient perpétuées toutes les deux ». Ne faut-il mettre en cause que les manuscrits ? On pourrait pourtant citer toute une série de fresques ou de mosaïques, exécutées en pays latin, depuis les premiers temps de l'art chrétien, qui ont pu tout aussi bien, et mieux même que les manuscrits, transmettre cette double tradition aux artistes du XIIe siècle.

(2) *Cf.* WILPERT, *op. cit.*, t. I, p. 114-118.

(3) Voir, par exemple, dans l'*Ordo romanus primus*, les cas nombreux où on doit se voiler les mains, pour porter le livre des évangiles, la patène, le calice, *etc.*

(4) *V.-g.*, au centre de la coupole du baptistère de Naples, 2e moitié du IVe siècle (WILPERT, *op. cit.*, t. III, pl. 61-62) ; sur les mosaïques de la nef de Sainte-Marie-Majeure (*ibid.*, pl. 27) ; au sommet de la mosaïque absidale de la basilique du Latran (*ibid.*, t. I, p. 191) ; à la chapelle de saint Victor, à Saint-Ambroise de Milan (*ibid.*, t. III, pl. 83), etc.

Digitized by Google

Notre-Dame de Paris, on a représenté les Mages comparaissant devant Hérode, lequel consulte les docteurs de la loi (Paris). Si on ne connaissait pas les manuscrits orientaux où apparaît cette scène, écrit M. Mâle, on pourrait croire que nos artistes l'ont inventée (p. 69), ou qu'ils l'ont empruntée au drame liturgique (p. 122). — Il y a une explication plus simple : cette composition était depuis longtemps connue en Occident. On la voit à Sainte-Marie-Majeure, sur l'arc triomphal que fit décorer le pape Sixte III (432-440) : Hérode, le torse ceint d'une cuirasse, est assis sur un trône, derrière lequel se tient un soldat armé. Les Mages sont devant lui et il les interpelle, tandis que deux docteurs déploient le rouleau des Écritures (1). Cette seule mosaïque renferme tous les éléments des sculptures d'Arles et de Paris. Est-il donc nécessaire de faire appel à un manuscrit grec du xe siècle ?

Sur les voussures d'un portail de Sens, un sculpteur du xiie siècle a raconté le baptême du Christ. Le baptême est conféré *par infusion*, c'est-à-dire que saint Jean-Baptiste se contente de verser sur la tête du Sauveur l'eau contenue dans un vase. Ici, il ne saurait être question de traditions orientales, car on sait qu'une des pratiques caractéristiques des liturgies d'Orient est le baptême par immersion. C'est donc avec raison que M. Mâle reconnaît dans cette scène l'influence de la liturgie latine. Mais la sculpture de Sens se rattache-t-elle à une plus ancienne tradition iconographique élaborée en Occident? M. Mâle ne le pense pas. « Voilà, dit-il, une curieuse innovation, et vainement chercherait-on quelque chose de pareil dans les siècles qui précèdent ; nulle part, on ne verrait saint Jean baptisant Jésus-Christ *par infusion*, comme disent les liturgistes » (p. 124). Et la raison en est qu'au xiie siècle le baptême *par infusion* était encore une nouveauté, incomplètement généralisée (p. 124-120). — M. Mâle ne distingue pas le baptême des enfants du baptême des adultes, Or, pour ces derniers, il serait facile de montrer qu'en Occident le baptême *par infusion* a été la règle générale depuis des temps très reculés (2). L'usage de l'immersion totale ne s'introduisit que pour les enfants. On en dispensait les adultes (3). Quand le baptistère n'avait pas de dispositif spécial

(1) Wilpert, t. III, pl. 61-62.

(2) Les cuves des baptistères n'avaient qu'une médiocre profondeur. Le catéchumène s'y tenait debout, l'eau arrivant jusqu'aux genoux ou aux chevilles. Cf. Duchesne, *Églises séparées*, 2e éd., 1905, p. 93-96, ou mieux, C. F. Rogers, *Baptism and christian Archaeology* (*Studia biblica et ecclesiastica*, vol. V. part. IV, Oxford, 1903), p. 304, 350, 355, 357.

(3) *Cf.* Walafrid Strabon, *De rebus ecclesiast.*, c. 26 : *Notandum autem non solum mergendo, verum etiam desuper fundendo, multos baptizatos fuisse, et adhuc posse ita baptizari si necessitas sit, sicut in passione beati Laurentii*

Digitized by Google

faisant couler l'eau d'une certaine hauteur, le prêtre la versait sur leur tête, soit avec la main, soit au moyen d'un vase ou d'une cuiller (1). A-t-on attendu jusqu'au XIIe siècle pour représenter de la sorte le baptême du Christ? L'histoire de la liturgie ne fournit aucune raison de l'affirmer. Et puisque une multitude de fresques et de mosaïques antérieures à cette époque ont disparu, notre documentation est trop incomplète pour que nous puissions avoir la certitude que la sculpture de Sens fut une innovation (2).

Pour les scènes de la Passion, que les sculpteurs du Midi ont traitées dès le XIIe siècle, M. Mâle signale des précédents : des manuscrits enluminés exécutés aussi dans le Midi. Il en cite deux, l'un du XIIe siècle, l'autre du commencement du XIIIe. « Ainsi le Midi a eu, au commencement du XIIe siècle, ses manuscrits illustrés de la Vie de Jésus-Christ, où la Passion tenait, pour la première fois, une grande place. Nous ne les connaissons plus aujourd'hui que par des fragments ou des œuvres tardives, mais nous en voyons assez pour pouvoir affirmer que la sculpture méridionale y a cherché ses modèles » (p. 32). — Cette conclusion ne s'impose pas. Est-il impossible que sculpteurs et miniaturistes continuent une tradition depuis longtemps fixée par la peinture murale? Nous savons, à n'en pas douter, que les peintres et les mosaïstes représentaient depuis fort longtemps les principaux épisodes de la Passion du Sauveur (3). Rappelons, par exemple, qu'à Saint-Apollinaire Neuf, de belles mosaïques du VIe siècle, qui ont certainement suscité de nombreuses imitations en Occident, nous montrent encore aujourd'hui le Sauveur priant au jardin des

quemdam urceo allato legimus baptizatum. Hoc etiam solet evenire cum provectiorun granditas corporum in minoribus vasis hominem tingi non patitur (*P. L.*, CXIV, 959-960).

(1) Rogers, *op. cit.*, p. 269.

(2) Sur la mosaïque du baptistère des Orthodoxes, à Ravenne, saint Jean-Baptiste verse l'eau sur la tête du Sauveur au moyen d'une écuelle. A la suite de M. Strzygowski, M. Mâle pense que cette écuelle a été introduite par un restaurateur du XIVe siècle. M. Rogers (*op. cit.*, p. 267, 269, 277-278) n'en est pas convaincu. Le pape Jean VII (705-707) avait fait orner de mosaïques la chapelle de la Vierge, à Saint-Pierre de Rome. Ces mosaïques furent détruites en 1609; mais, auparavant, Grimaldi en prit plusieurs dessins. Le baptême du Christ figurait sur l'une d'elles et on le retrouve dans deux dessins de Grimaldi (Wilpert, *op. cit.*, p. 390, fig. 128 et p. 395, fig. 341). Il semble bien que saint Jean tient une coupe ou une petite écuelle. Mais ces dessins sont trop imprécis — sur d'autres points, ils diffèrent entre eux — pour que nous puissions nous fier entièrement à leur témoignage.

(3) Wilpert, *op. cit.*, t. II, p. 853-887.

Digitized by Google

Olives (1), le baiser de Judas (2), le Sauveur emmené par les Juifs, sa comparution devant les grands prêtres; le reniement de saint Pierre (3), le repentir de Judas (4); Jésus devant Pilate (5); le portement de la Croix (6). Il serait facile de montrer par les textes que des monuments aujourd'hui disparus possédaient des compositions semblables. On disposait donc, dès les premiers siècles du moyen âge, d'une véritable iconographie de la Passion et les sculpteurs du XIIe siècle purent avoir d'autres modèles que les seuls manuscrits.

On pourrait étendre cette conclusion à plusieurs autres sujets. Voici, par exemple, l'épisode des trois jeunes Hébreux jetés dans la fournaise. Un sculpteur de Moissac leur a consacré un chapiteau. Il n'a pu, dit M. Mâle, emprunter ce thème qu'à un manuscrit de Beatus. « Le sujet est, il est vrai, très fréquent dans l'art chrétien primitif : les fresques des Catacombes, les verres à fond d'or, les bas-reliefs des sarcophages nous en offrent cent exemples; c'est que le nom des jeunes Hébreux figurait dans la prière qu'on récitait pour les morts... Mais, au moyen-âge, l'antique prière pour les morts est oubliée, et l'image des jeunes Hébreux dans la fournaise disparaît » (p. 12). — Cette disparition tient peut-être à ce que les peintures murales du haut moyen âge se sont conservées en bien moins grand nombre que les monuments de l'art chrétien primitif. Elle n'est d'ailleurs pas complète. La basilique romaine de Sainte-Marie Antique a gardé les restes très reconnaissables d'une fresque consacrée, sous le pape Martin I (649) aux trois jeunes Hébreux (7). La même composition a peut-être figuré à l'église cathédrale de Mayence, d'après les « *Versus ad Picturas Domus Domini Moguntine* », composés dans la première moitié du XIe siècle (8). Ces indices suffisent à établir que la peinture murale avait gardé le sujet dans son répertoire (9).

(1) Garrucci, *Storia della Arte cristiana*, t. IV, pl. 250, 3.

(2) *Ibid.*, pl. 250, 4.

(3) *Ibid.*, t. VI, pl. 445.

(4) *Ibid.*, t. IV, pl. 251, 3.

(5) Wilpert, *op. cit.*, t. III, pl. 99.

(6) Garrucci, *op. cit.*, t. IV, pl. 251, 5.

(7) Wilpert, *op. cit.*, t. IV, pl. 146. (*Cf.*, t. II, p. 666).

(8) *Tres pueros, rapidus quos hausit fauce caminus, Consortat quartus, pro flammis ros rigat artus* (J. v. Schlosser, *Quellenbuch zur Kunstgeschichte des abendland. Mittelalters*, 1896, p. 172).

(9) Quant à la raison que donne M. Mâle, pour expliquer la disparition de ce sujet, à savoir l'oubli dans lequel était tombée l'antique prière pour les morts, elle repose sur une méprise. La prière en question, dans l'*Ordo commendationis animae*, a été étudiée par E. Le Blant, qui a montré le parallé-

Digitized by Google

C'est parce qu'il ne tient pas un compte suffisant de cette tradition iconographique, perpétuée par la décoration murale des églises, que M. Mâle exagère, me semble-t-il, les innovations, d'ailleurs nombreuses, du XIIe siècle. Il s'arrête, avec une prédilection bien justifiée, devant l'œuvre artistique de Suger. Le grand Abbé dirigea lui-même la décoration de sa basilique. Les sujets des vitraux, des sculptures, des émaux, des orfèvreries, furent par lui indiqués aux artistes. Il créa des thèmes nouveaux, mais il puisa aussi dans la tradition antérieure, tradition que ses voyages en Italie et ses séjours à Rome (1) lui permirent de connaître dans toute sa richesse. A Rome, dans la grande nef de Saint-Jean de Latran, il put admirer une Concordance de l'Ancien et du Nouveau Testament, conçue dans le même esprit symbolique que les tableaux emportés de Rome, plusieurs siècles auparavant, par Benoit Biscop (2). A propos de ces derniers, M. Mâle écrit : « C'est la dernière mention d'une œuvre symbolique; le silence se fait ensuite et dure trois siècles et demi... », jusqu'au moment où « le symbolisme ressuscite soudain à Saint-Denis au temps de Suger » (p. 159). On ne diminue pas les mérites de ce grand homme, en admettant que ses souvenirs romains aient pu l'aider à opérer cette

lisme de ses principales invocations et des sujets le plus souvent traités par les peintres des catacombes (*Les sarcophages chrétiens de la ville d'Arles*, Paris, 1878, p. XXI-XXXIX). Mais, outre que le parallélisme n'est pas complet, Le Blant n'a pu établir que cette prière faisait partie de la liturgie funéraire des premiers siècles. Le plus ancien document dans lequel il la signale est le pseudo-pontifical de Prudence de Troyes, missel troyen du XIe siècle, ainsi que l'a démontré Dom André Wilmart (*Cf. Revue Bénédictine*, 1922, p. 282-293). Loin donc d'avoir été oubliée au moyen-âge, c'est alors seulement qu'elle apparaît dans les livres liturgiques, et, depuis lors, les prêtres la récitent au chevet des mourants. *Cf. Rituale Romanum*, c. VI, *Ordo commendationis animae* : *...Libera, Domine, animam servi tui, sicut liberasti tres pueros de camino ignis ardentis et de manu regis iniqui.*

(1) Il y passa six mois en 1123-1124 (Cf. SUGER, *Vita Ludovici Grossi*, c. 21; *P. L.*, CLXXXVI, 1316-1317).

(2) *Cf.* ci-dessus, p. 354, n. 1. La Concordance de l'Ancien et du Nouveau Testament qui décorait la nef de Saint-Jean de Latran est mentionnée par les légats d'Adrien I au concile de Nicée, en l'année 787 (*P. L.*, CXXIX, 289). En 896, un tremblement de terre renversa les murs de la basilique. Serge III (904-912) les releva et les orna de peintures. Les sujets des anciennes mosaïques furent conservés. Ils le furent même, au XVIIe siècle, lorsque Innocent X (1644-1655) fit remplacer les fresques par des stucs en relief. Sur ces énormes panneaux, aujourd'hui encore, comme au temps du septième concile oecuménique, nous trouvons en tête de la double série, « *hinc Adam de paradiso exeuntem, et inde latronem in paradisum intrantem* ». *Cf.* WILPERT, *op. cit.*, t. I, p. 202.

Digitized by Google

résurrection. La Concordance du Latran n'était pas la seule qu'on voyait à Rome. L'église des saints Jean-et-Paul, sur le Célius, en possédait une dont nous connaissons quelques sujets (1). Mgr Wilpert a reconnu les vestiges d'une troisième à Saint-Clément, sur quelques restes de peinture du IXe siècle. C'est par une sorte de hasard que nous avons quelques indications sur l'existence de ces anciennes compositions. Combien d'autres peuvent avoir disparu sans laisser la moindre trace! L'argument négatif est en pareille matière particulièrement dangereux.

Par une série de déductions ingénieuses, M. Mâle ferait également honneur à Suger d'un élément nouveau qui s'introduit alors dans les représentations de la Nativité : l'Enfant est couché, non plus dans une crèche, mais sur un autel. Cette disposition est réalisée sur un vitrail de Chartres, remontant au XIIe siècle. « Pour la première fois, nous voyons ici, comme chez les docteurs, la crèche assimilée à l'autel, et l'Enfant représenté, au moment même de sa naissance, sous l'aspect d'une victime » (p. 109). — Peut-être ce détail n'est-il nouveau que par suite des lacunes de notre information. Sur la mosaïque de Jean VII, à Saint-Pierre de Rome, l'Enfant était couché sur une sorte de bloc rectangulaire, assez analogue aux autels cubiques du haut moyen-âge (2). Le mosaïste avait sans doute imaginé cet arrangement afin que l'Enfant, placé en arrière du lit de la Vierge, fut cependant visible. Mais, dans la suite, ce cube exhaussé put donner l'idée d'un autel véritable. Cette interprétation vient à l'esprit devant les fresques de la Grotta degli Angeli, près de Magliano Pecorareccio, exécutées à la fin du XIe siècle (3). Tout autant qu'à Chartres, on peut ici reconnaître un autel, non un autel sur colonnettes, mais un de ces autels massifs, à revêtement d'or ou d'argent, surchargés de pierreries, dont il est si souvent question dans le *Liber Pontificalis*. La somptueuse décoration prodiguée par l'artiste suggère ce rapprochement. Sur la face antérieure, toute incrustée de gemmes, est pratiquée une ouverture rectangulaire, rappelant la *fenestella confessionis* des autels anciens. Un archéologue auquel on montrerait, isolée du reste de la composition, cette étrange crèche, n'hésiterait certainement pas à l'interpréter comme nous l'indiquons. A quelle époque les « docteurs »

(1) WILPERT, *op. cit.*, t. II, p. 644-646. Les inscriptions de quelques-unes de ces scènes nous ont été conservées par un pèlerin anonyme. Suger, qui songeait à sa future basilique, ne dut pas mettre moins d'attention que cet inconnu à étudier les œuvres romaines.

(2) Voir les deux dessins reproduits par Mgr WILPERT, *op. cit.*, t. I, p. 393, fig. 132 et p. 390, fig. 128.

(3) WILPERT, *op. cit.*, t. II, p. 756, fig. 322.

Digitized by Google

ont-ils commencé à assimiler la crèche à l'autel ? Il serait indispensable de le savoir, si l'on ne veut pas s'exposer à prêter aux artistes du haut moyen âge des intentions symboliques étrangères à leurs pensées.

Suger aurait aussi créé, d'après une conjecture de M. Mâle, un autre thème, bien plus grandiose, qui fut souvent repris au XIIIe siècle : le Couronnement de la Vierge. On le trouve pour la première fois en France au portail de Senlis, dans le dernier quart du XIIe siècle. A Rome, le même sujet est traité sur deux célèbres mosaïques : à l'abside de Sainte-Marie-Majeure et à Sainte-Marie du Transtévère. La première fut exécutée entre 1140 et 1143, la seconde en 1296. Mgr Wilpert pense qu'à la basilique du Transtévère comme à celle de l'Esquilin, la mosaïque actuelle n'a fait que remplacer une œuvre plus ancienne, de composition identique (1). En tout cas, il est certain que le thème du couronnement de la Vierge se voyait à Rome, au moins à Sainte-Marie du Transtévère, avant que ne fut sculpté le tympan de Senlis. Mais M. Mâle propose les hypothèses suivantes (p. 183-185) : Suger aurait fait exécuter par ses verriers un vitrail représentant le Couronnement de la Vierge et en aurait fait don à Notre-Dame de Paris; le vitrail aurait été en place dès l'année 1131, lorsque le pape Innocent II vint passer quinze jours à Saint-Denis et à Paris; le pape aurait si vivement admiré ce sujet que, neuf ou dix ans plus tard, il l'aurait imposé aux artistes qui refaisaient la mosaïque absidale de la basilique transtévérine; enfin, ce même vitrail aurait servi de modèle, à la fin du XIIe siècle, au sculpteur de Senlis.

Ces diverses suppositions, dont aucune n'est certaine, sont reliées par un fil bien ténu. On pourra trouver moins hasardeux d'admettre que, dès la première moitié du XIIe siècle, et peut-être depuis fort longtemps, car les arguments de Mgr Wilpert ne sont pas négligeables, le Couronnement de la Vierge appartenait à l'iconographie traditionnelle, dont relèvent les mosaïques romaines, le tympan de Senlis et, s'il a existé, le vitrail de Notre-Dame.

Cette composition n'était pas d'ailleurs la seule où Marie était glorifiée comme « Reine du Ciel » et apparaissait assise sur un trône, le front ceint du diadème royal. Elle est ainsi représentée sur un tympan de Chartres, qui fut bientôt imité à Paris, à Bourges et ailleurs (p. 283-285, 431). La Vierge en Majesté de Chartres est du milieu du XIIe siècle. Mais le sculpteur français ne fit que reprendre un thème incorporé depuis longtemps à l'iconographie romaine. Il apparaît, dès la fin du Ve siècle, sur une fort belle fresque de Sainte-Marie-Antique.

(1) *Op. cit.*, t. I, p. 500-503 ; t. II, p. 1167.

Digitized by Google

Comme à Chartres, la Vierge couronnée est assise sur un trône et porte son divin fils sur les genoux. La Mère et l'Enfant sont représentés de face, dans une attitude assez hiératique. De chaque côté du trône se tient un ange, aux ailes à demi éployées (1). Le même sujet fut fréquemment repris dans la suite : dans la même basilique, par les peintres de Jean VII (702-707) (2); dans l'atrium, au temps du pape Adrien I (772-795) (3); à Sainte-Cécile du Transtévère, dans le premier quart du IXe siècle (4). Cette dernière composition est contemporaine des fresques de la chapelle du Volturne, en Campanie, où M. Bertaux a trouvé deux images de la Vierge en Majesté qui lui paraissent révélatrices de l'influence romaine (5). La prédilection des Romains pour ce thème traditionnel ne se démentit pas. On le répéta encore, quelques années avant que ne fût sculpté le bas-relief de Chartres, dans les fresques que fit exécuter le pape Callixte II (1119-1124) dans la chapelle de saint Nicolas, en son palais du Latran (6). Nous ne prétendons pas que ce soit tel ou tel monument romain qui ait directement inspiré le sculpteur de Chartres. Il est infiniment probable que si les fresques françaises du haut moyen âge étaient moins rares, nous constaterions que, dans nos régions comme en Italie, la Vierge Reine était un des sujets particulièrement chers aux décorateurs d'églises.

Ces quelques observations paraîtraient plus convaincantes, si nous avions pu les accompagner de gravures reproduisant les œuvres citées. Mais, telles quelles, elles suffiront peut-être à montrer que la tradition iconographique progressivement constituée, dans nos régions, depuis les origines de l'art chrétien, n'a pas été dédaignée par les sculpteurs du XIIe siècle. Cette tradition était fort composite. Elle avait accueilli les éléments les plus divers et devait à l'Orient plusieurs de ses traits caractéristiques. Le centre principal où elle s'était élaborée, Rome, avait en effet fréquemment été pénétré d'influences orientales. Elles laissèrent leurs traces dans ses basiliques comme dans sa liturgie. Par là s'expliquent plusieurs des ressemblances qu'on a pu signaler entre les œuvres des premiers sculpteurs romans et les enluminures des manuscrits orientaux. Quant aux emprunts directs faits à ces mêmes manuscrits par les sculpteurs du XIIe siècle, je les croirais

(1) Wilpert, *op. cit.*, t. IV, pl. 134.

(2) *Ibid.*, t. II, p. 668.

(3) *Ibid.*, t. IV, pl. 195. Remarquer l'inscription : Maria Regina.

(4) *Ibid.*, t. II, p. 1069.

(5) Bertaux, *L'Art dans l'Italie mérid.*, p. 96-103. Cf. *Hist. de l'Art* de M. André Michel, t. I, p. 383.

(6) Wilpert, *op. cit.*, t. I, p. 163, fig. 43.

Digitized by Google

moins nombreux que ne l'indique M. Mâle. Je restreindrais également la part d'influence des manuscrits latins, pour faire plus grande celle des mosaïques et des fresques, dont la plupart ont malheureusement disparu. En tout cas, l'utilisation des miniatures, latines ou orientales, n'a pas été exclusive Lorque le même sujet est traité, de façon identique, dans un bas-relief du XIIe siècle et dans un manuscrit plus ancien, il ne s'ensuit pas que le sculpteur ait copié le miniaturiste. L'un et l'autre ont pu simplement puiser dans le répertoire courant, tel qu'il se montrait à eux dans la décoration murale des églises. D'une manière générale, je serais assez porté à croire que les miniaturistes, comme les ciseleurs ou les orfèvres, loin de tracer les voies à la décoration monumentale, en ont au contraire fréquemment dépendu. Quoi qu'il en soit, je ne puis me persuader que l'iconographie du XIIe siècle ait été une apparition soudaine, brusque éclosion d'un germe apporté d'Orient. Elle avait de profondes racines dans le terroir latin. Loin d'être en rupture avec les siècles précédents, l'art roman en a recueilli l'héritage. Il a d'abord vécu de ce premier fonds. Mais les sculpteurs avaient d'autres ressources d'expression que les peintres ou les mosaïstes. Leur langage plus riche pouvait traduire de nouvelles pensées. Le don de créer s'éveilla en eux et se manifesta bientôt avec une puissance telle, qu'ils s'affranchirent sans retour des monotones redites, auxquelles s'étaient complu les générations passées.

Michel ANDRIEU.

Digitized by Google

COMPTES RENDUS

Édouard EICHMANN, *Kirche und Staat*, I : *Von 750-1122*. Paderborn, Schöningh, 1912. In-8° de VIII-126 p. Prix : 3 francs.

Peu de problèmes sont plus importants et aucun certainement ne fut plus discuté que le problème des relations entre l'Église et l'État. En particulier le moyen-âge chrétien, avec les nombreux cas où se manifeste l'intervention autoritaire et efficace de l'Église dans l'ordre politique, avec les documents pontificaux et les théories d'école qui en sont la suite ou la cause, offre à la méditation des théologiens une série de faits sur l'interprétation desquels l'accord est loin d'être réalisé. Il est d'autant plus utile de les connaître exactement. C'est pourquoi le Dr Eichmann a voulu constituer au profit des étudiants un dossier de textes propre à les éclairer sur cette délicate question où le droit ecclésiastique et la théologie sont également intéressés.

Un premier volume a paru, qui expose en six chapitres la notion et les devoirs de l'État chrétien, les principales dispositions de la législation civile en matière ecclésiastique, la reconnaissance et la protection par l'État des ordonnances de l'Église, la collaboration de l'Église aux fonctions de l'État, le sacre des rois et des empereurs, les origines du « système hiérocratique » avant et avec Grégoire VII. Comme on le voit, le plan de l'auteur est vaste : sur chacun de ces points, un lot de citations bien choisies permet de prendre contact avec les formes caractéristiques de la pensée et des institutions médiévales. On regrette seulement qu'une petite place n'y soit pas faite à la période patristique ; mais, à partir de l'époque carolingienne jusqu'au XIIe siècle, ce petit volume contient tout ce qu'il faut pour contrôler et revivre d'après les sources les données de l'histoire générale. Il sera d'autant plus utile que l'auteur se contente de citer et classer ses documents, laissant ensuite à chacun le soin de les commenter. Dans l'intérieur de chaque chapitre, des divisions lumineuses et la succession chronologique des textes permettent de suivre aisément l'évolution des idées.

Bien que déjà vieille de dix ans, la publication du Dr Eichmann n'est peut-être pas aussi connue chez nous qu'elle le mériterait. Elle n'aura d'ailleurs tout son prix que lorsque l'auteur aura poursuivi son œuvre pour le reste du moyen-âge. Ce qui sans doute ne tardera pas, puisque la préface du présent opuscule annonce qu'un second est déjà prêt en manuscrit qui couvrirait toute la période du XIIe et du XIIIe siècles. Quand il aura paru, les jeunes théologiens — et même les autres —

Digitized by Google

auront à leur disposition un instrument de travail qu'on souhaiterait voir aux mains de tous.

J. RIVIÈRE.

Ch. Th. GÉROLD, *La faculté de théologie et le séminaire protestant de Strasbourg (1803-1872). Une page de l'histoire de l'Alsace*, Strasbourg, Istra, 1923. In-8° de 336 p. 15 fr.

On ne saurait trop remercier M. Gérold d'avoir publié un livre fait pour plaire à tous ceux qu'intéresse le passé de l'Alsace. Son ouvrage offre des vues nouvelles sur l'action féconde qu'en Alsace et hors d'Alsace les professeurs de la faculté de théologie protestante de Strasbourg et le séminaire dont elle est issue exercèrent pendant plus d'un demi-siècle. L'auteur a puisé aux meilleures sources et, pour la dernière période qu'il traite, dans ses propres souvenirs. C'est ainsi qu'il a pu tracer des portraits vivants des hommes de talent dont les écr ts ont fait jadis époque.

L'ancienne université de Strasbourg, si renommée au XVIIIe siècle, avait disparu dans les troubles de la Révolution. Un décret consulaire du 30 floréal an XI établit à sa place un académie protestante, destinée à former des ministres du culte, dont les anciennes facultés de droit et de médecine furent exclues. Le décret impérial du 17 mars 1808, concernant l'organisation de l'Université, avait prévu une faculté de théologie protestante à Strasbourg. Le projet pourtant ne se réalisa qu'en 1819. Les débuts de la nouvelle faculté furent assez pénibles. Ce ne fut qu'à partir de 1821 qu'avec de nouveaux professeurs un nouvel esprit pénétra à la faculté : « Des hommes plus jeunes vinrent occuper les chaires devenues vacantes. Ils y apportèrent un esprit progressif avec des habitudes scientifiques nouvelles. Sans doute, ils professaient presque tous le rationalisme, mais ils n'étaient pas restés complètement étrangers à la tendance mystique de Schleiermacher, et ils se distinguaient de leurs collègues plus âgés par une méthode plus psychologique, un esprit plus systématique et une culture philosophique, plus profonde ». Parmi ces hommes il faut signaler Matter, formé en Allemagne et à Paris, dont l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres avait couronné un *Essai historique sur l'Ecole d'Alexandrie*. Ce fut le premier qui, rompant avec une tradition séculaire, inaugura des cours en langue française. Nommé par Guizot inspecteur général de l'Université en 1832, il dut renoncer à son enseignement et habiter Paris. A la même époque, la faculté comptait parmi ses nouveaux membres Edouard Reuss qui devint sa plus grande gloire.

Dès lors, la réputation des savants strasbourgeois franchit le Rhin. Par leurs ouvrages écrits en langue allemande, par leur collaboration assidue aux encyclopédies, aux revues de théologie et aux journaux

Digitized by Google

littéraires, aux côtés de Reuss, Bruch, Cunitz, Charles Schmidt s'acquirent un tel renom qu'on parla avec admiration, en Allemagne, de « l'école de Strasbourg ». Bien plus, on offrit à certains d'entre eux des postes honorifiques dans des églises importantes ou dans des universités célèbres d'au delà du Rhin. Reuss, auquel fut offerte la chaire du Nouveau Testament à Iéna, répondit : « S'il y a vraiment quelque talent en moi, c'est ma patrie qui y a le premier droit ».

La doctrine enseignée, de 1803 à 1872, à Strasbourg ne fut plus le luthéranisme rigide. Par suite de leur séjour en Allemagne, les professeurs de la faculté de théologie protestante avaient subi l'influence de la critique allemande. Leur enseignement se modernisa et devint « libéral ». Cela leur valut l'hostilité de l'orthodoxie luthérienne, et celle du consistoire de Paris, qui revendiqua des chaires au profit de ses coréligionnaires. Des luttes intestines divisèrent dès lors l'église protestante de Strasbourg. L'émoi s'accrut quand parut, en juillet 1850, la première livraison de la *Revue de théologie et de philosophie chrétienne,* fondée par Colani. Celui-ci prônait avec enthousiasme la *Vie de Jésus* de Renan. Lorsque se publia, en décembre 1869, le dernier numéro de la Revue qui avait exercé une influence profonde sur le protestantisme français, Colani écrivait avec fierté : « Le droit de la libre science théologique, nié absolument lors de nos débuts, est désormais un fait qui s'impose à tous. Dans l'église, sans doute, il y a bien des combats à livrer, mais devant l'opinion publique, la victoire est complète... Désormais les protestants de France ne veulent ni ne peuvent se passer d'une théologie libre... La *Revue de théologie* a rempli sa tâche »; (p. 245). Reuss disait de lui-même : « Du côté français, j'ai mis au bon moment la main à la charrue et j'ai commencé à défricher le terrain; quoiqu'il se fasse dans la suite, c'est avec moi que commence l'histoire de la renaissance de la théologie protestante dans ce pays, et la base et la méthode que j'ai indiquées, subsisteront ».

A la veille de la guerre de 1870, la Faculté était à son apogée. Elle avait réussi à attribuer la chaire de dogme à Auguste Sabatier, qui soutint avec éclat une thèse sur l'*Histoire de la pensée de Paul.* La création de l'université allemande en 1872 lui porta un coup fatal. On lui substitua une faculté qui fut incorporée à l'université même. Reuss accepta la charge de doyen et la plupart de ses collègues alsaciens gardèrent leurs chaires. Lichtenberg, Sabatier et Colani partirent pour la France. En 1877, le premier deviendra doyen de la faculté de théologie protestante de Paris, héritière de celle de Strasbourg.

A propos des tentatives faites par les catholiques pour rentrer en possession des biens du chapitre de saint Thomas, M. Gérold écrit :

« Quand l'ultramontanisme (on s'étonne un peu de rencontrer encore ce

Digitized by Google

terme suranné) triompha en France, la guerre contre les protestants fut également organisée en Alsace, et pour porter un coup particulièrement sensible à l'Église de la Confession d'Augsbourg, ses ennemis l'attaquèrent dans ses établissements d'instruction, dans le Séminaire, avant tout, et dans le Gymnase. Les catholiques, dont les biens ecctésiastiques avaient été vendus pendant la Révolution comme biens nationaux, jalousaient l'Église protestante, qui avait pu garder ses biens, et criaient à l'injustice » (p. 199).

Nous n'en voulons pas à M. Gérold de juger les événements à sa façon. Mais si l'on se place au point de vue « ultramontain », la jalousie dont parle M. Gérold paraît quelque peu excusable. Les catholiques n'avaient-ils pas, dans la tourmente de la Révolution, tout perdu, tandis que les protestants avaient par miracle, pourrait-on presque dire, su conserver les anciennes fondations, et cela en vertu des promesses faites par Louis XIV ?

Les catholiques, pour échapper aux décrets de l'Assemblée nationale, avaient fait vainement valoir les droits garantis par le traité de Westphalie. Nous nous étonnons aujourd'hui de toute cette littérature polémiste et peu courtoise qui marque, durant la première moitié du XIXe siècle, l'animosité profonde régnant entre les deux confessions en Alsace, notamment à Strasbourg. On aurait tort de vouloir disculper un parti aux dépens de l'autre. Il y aurait là, certes, matière à un travail qui ne manquerait pas d'intérêt. On arriverait à établir ceci : les catholiques, pour des raisons faciles à comprendre, ne pardonnaient pas aux protestants d'avoir su garder leurs biens ecclésiastiques ; ils ne pardonnaient pas non plus aux protestants leur attitude dans les luttes qui s'étaient engagées à propos de la Constitution civile et ils les rendaient, en partie du moins, responsables des méfaits du jacobinisme, d'autant plus qu'à Strasbourg toute la presse « patriote » et sectaire était aux mains des protestants : les catholiques enfin, ne pardonnaient pas que les biens nationaux, de provenance ecclésiastique, fussent passés, en grand nombre aux mains des protestants. Que les catholiques ne se soient pas toujours montrés très généreux, à l'égard des protestants, au temps de la Restauration, c'est indéniable. Qu'on ait, en revanche, manqué de prudence et de tact dans le camp des adversaires, rien ne le prouve mieux que les fêtes jubilaires de 1817 et 1830, l'inauguration de la statue de Gutenberg (1840), le rôle politique du protestantisme alsacien après 1830. M. Gérold blâme la violence et les « allégations mensongères », de certaines feuilles catholiques, telle que « l'Abeille » et « l'Observateur du Rhin ». Nous sommes loin d'approuver leurs violences. Toujours est-il, ce nous semble, que ces feuilles destinées à combler une lacune dans la vie intellectuelle des catholiques, se crurent appelées à s'opposer aux empiètements du protestantisme.

A les lire avec attention, un lecteur impartial constatera que les catholiques, eux aussi, avaient de quoi se plaindre. *Peccatur intra et extra*. Les choses se gâtèrent à ce point que Mgr André Raess, évêque de Strasbourg, jugea opportun, pour calmer l'agitation des esprits, d'adresser à son clergé une circulaire (datée du 8 mai 1843), où il exhorta à la paix avec les protestants, notamment là où existaient des églises mixtes, mais il se plut aussi à espérer que lesp rotestants ne négligeraient rien de ce qui pourrait servir la paix.

L. PFLEGER.

Digitized by Google

Dr Sigm. Freud. *Introduction à la Psychanalyse*. traduit de l'allemand par le Dr Jankélévitch. Paris, Payot, 1922. In-8° de 484 p. Prix : 18 fr.

Est-il vrai que le Dr Freud ait conquis, avec son *Introduction à la Psychanalyse*, les faveurs d'une partie du public? Il se peut; on dit même qu'il a été lu par certains avec un véritable enthousiasme; mais cet engouement ne paraît pas avoir dépassé les frontières des peuples de race allemande. De ce côté-ci du Rhin, l'accueil fut beaucoup plus réservé; on s'échauffa moins; on resta même généralement froid devant les prétendues merveilles de la psychanalyse, et si le « freudisme » obtint d'abord un certain succès de curiosité, il ne tarda pas à soulever les protestations les plus vives. Pour notre compte, nous n'hésitons pas à penser que ces critiques sont mieux fondées que les enthousiasmes d'outre-Rhin. Non qu'il n'y ait rien à retenir, à notre avis, des travaux du docteur viennois et que ses méthodes ne puissent jamais être appliquées avec fruit; mais si l'on pèse ses découvertes à leur juste poids, elles ne légitiment sûrement point le ton de confiance prétentieuse avec lequel elles sont présentées et elles ne sont pas appelées à révolutionner la psychologie ni la science.

L'ouvrage est mal composé; on peine à le lire; car il y a trop de phrase, trop d'apprêts pour se mettre en marche, trop de détours et de retours de la pensée, trop de digressions et de redites, trop de développements promis qui sont ensuite oubliés; ces pages touffues auraient besoin d'être élaguées; pour aller droit à son but, la science doit s'alléger de tout cet appareil oratoire. Ce manque d'art dans la forme est pourtant le moindre défaut du livre; on songerait sans doute peu à le remarquer si les qualités du fond captivaient l'esprit; mais il arrive au contraire ici qu'en passant de la forme aux idées, on est choqué par des vices plus graves.

Ce qui frappe particulièrement dans ce livre, c'est l'esprit systématique de l'auteur, c'est sa hâte à généraliser. Plein d'une foi robuste dans les hypothèses de son imagination, il dégage une loi de quelques faits qui constituent peut-être une exception et qui seraient du reste eux-mêmes susceptibles d'une interprétation différente. De la sorte, la science qu'il prétend fonder paraît s'appuyer sur des bases fragiles, et il se pourrait, en outre, qu'elle produisît des effets moraux opposés à ceux qu'il s'en promet. Qu'est-ce que la psychanalyse? Un procédé nouveau de traitement médical des personnes atteintes de maladies nerveuses. Comme l'indique le nom qu'on lui donne, le traitement est de nature psychique; et la raison en est que les causes de la maladie même résident plus dans l'âme que dans le corps. Ces troubles nerveux ont principalement pour origine des tendances obscures qui, refoulées habituellement dans

Digitized by Google

la région de l'inconscient, en émergent tout à coup et, entrant en conflit avec les tendances conscientes, rompent l'équilibre de la vie normale. Le plus souvent, ces tendances offrent ceci de particulier que non seulement le sujet les ignore, puisqu'elles s'agitent dans la nuit du subliminal, mais qu'il en témoigne de la surprise, voire de l'horreur, quand on les lui révèle, et qu'il se révolte à la seule pensée qu'on ose lui prêter des sentiments pareils. Force sera donc au médecin d'user d'une extrême prudence avec son malade, de l'interroger avec dextérité, d'éveiller ses souvenirs, de diriger son attention, d'ouvrir son intelligence progressivement, de le préparer par degrés à accepter la vérité, quelle qu'elle soit; et même en s'armant de ces précautions, il se heurtera souvent à des dénégations obstinées et à une révolte persistante. C'est là l'une des nombreuses difficultés qui ralentissent la marche de la psychanalyse, contre laquelle, dit M. Freud, conspirent tant de préventions injustes.

Afin d'initier ses lecteurs au jeu de ces tendances refoulées qui déterminent les névroses, il les leur montre d'abord à l'œuvre dans les actes manqués et les rêves. L'étude des actes manqués peut sembler une minutie indigne du savant; et pourtant de cet humble objet découlent des lumières qui éclaireront plus d'un mystère de l'âme humaine. Ces actes, par exemple les lapsus de parole, ont un sens; comme tous les phénomènes psychologiques, ils peuvent être expliqués. Le président d'une assemblée se lève pour déclarer la séance ouverte; il se trompe, et annonce que la séance est close. Ce lapsus lui a-t-il échappé par l'effet d'un pur hasard? Une psychologie superficielle sera seule à le prétendre. Au moment où il allait annoncer que la séance est ouverte, une tendance a surgi du fond de l'inconscient, s'est rencontrée avec l'intention consciente, l'a troublée dans son cours, et finalement a amené sur les lèvres de l'orateur cette parole qui, quoique exprimant le contraire de ce qu'il s'apprêtait à dire, révèle en somme son véritable désir. Tel est le mécanisme des actes manqués : ils se produisent au point d'interférence de deux désirs contraires; ils représentent un compromis entre deux tendances, l'une qui nous est connue et que nous avouons, l'autre qui a été refoulée, qui reparaît à ce moment, trompant la surveillance que nous exercions sur elle, et qui, dans son irruption soudaine, met à nu le vrai fond de notre affectivité encore que nous ne voulions pas en convenir.

Même théorie, en substance, et, à notre avis, même défaut dans l'explication des rêves. A la racine du rêve, dit notre auteur, il y a un désir. Une excitation psychique se produit en nous qui tend à troubler notre sommeil : le rêve la supprime en lui procurant une fonction hallucinatoire. Mais ce fait, pour être bien compris, requiert une interprétation qui exige souvent elle-même de l'esprit une perspicacité

Digitized by Google

singulière; et en voici la raison. Le rêve que nous rapporte notre mémoire n'a point la simplicité qu'il présente à première vue; c'est un évenement déformé ; il a subi une censure qui en a masqué certains traits pour donner le change sur sa vraie nature, et sous cette déformation nous devons retrouver la figure exacte du fait. Ou encore, le rêve nous a dissimulé la vérité des choses sous des images plus ou moins ressemblantes; le symbole est, lui aussi, comme la censure, un moyen de déformation, et il nous pose un problème qui consiste à traduire le langage symbolique du rêve dans la langue de notre pensée éveillée. Mais pourquoi, demandera-t-on, l'activité psychique du dormeur travaille-t-elle à envelopper la vérité dans des voiles si malaisés à soulever? C est que cette vérité, contemplée dans sa nudité, offenserait le regard. Les tendances excitatrices sont ordinairement des survivances de ces âges lointains de notre race où l'homme était « le gorille féroce et lubrique » dont a parlé un philosophe. Comme l'ontogénie s'effectue parallèlement à la phylogénie, c'est-à dire que l'individu récapitule l'histoire de la race, ces tendances primitives de l'espèce revivent chez l'enfant; et si, dans l'âge mûr, nous les refoulons pendant la veille avec tant d'énergie que nous les croyons de bonne foi entièrement abolies, elles reparaissent pendant le sommeil, maquillées par la censure, déguisées par le symbolisme, mais reconnaissables encore aux regards exercés de la psychanalyse. Pendant que nos facultés de contrôle sont engourdies par le sommeil, l'activité inconsciente s'agite; elle nous ramène aux débuts de notre vie, au premier stade de notre développement moral, c'est-à-dire qu'elle ressuscite en nous la fruste et grossière sensibilité de l'homme primitif.

En faisant une place exceptionnellement importante à la *libido* dans notre vie, en assignant pour cause aux rêves et à la plupart des troubles nerveux les désirs sexuels, et les plus mauvais de ces désirs, le Dr Freud ne trace certes pas de notre nature un portrait flatté. Il répondra que la science n'a cure de ce qui est beau ou laid, agréable ou pénible, qu'elle ne cherche pas plus à flatter qu'à dénigrer, qu'il n'y a pour elle qu'un problème qui compte, celui du vrai et du faux, qu'un seul souci l'inspire, de décrire et d'expliquer ce qui est. Soit; mais aussi bien, dominée dans toute son œuvre par ce souci de la vérité, la science proportionne ses affirmations à ses preuves. Le Dr Freud suit-il scrupuleusement cette règle? Ces dures assertions qu'il énonce sans sourciller, ces crudités d'analyse et de langage, ce déballage de malpropretés, est-ce de la science démontrée, ou bien de malsaines hypothèses où la puissance d'affirmer tient lieu de preuves? Il nous dit qu'il a « produit la preuve que les rêves sont excités par des désirs sexuels foncièrement mauvais et d'une licence souvent effrénée, au point qu'ils ont rendu nécessaire l'institution d'une censure des rêves et d'une

Digitized by Google

déformation des rêves. » Mais nous la cherchons, cette preuve d'une loi si générale. Il assure que l'*Œdipe-complexe* est « un facteur régulier et très important de la vie psychique de l'enfant, et qu'on court le risque d'estimer au-dessous de sa valeur, plutôt que d'exagérer son influence et les effets qui en découlent. » Il écrit, dans le même ordre d'idées, que « les recherches psychanalytiques ont établi d'une manière incontestable que l'amour incestueux est le premier en date et existe d'une façon régulière, et que c'est seulement plus tard qu'il se heurte à une opposition dont les raisons sont fournies par la psychologie individuelle ; » et à son avis, l'*Œdipe-complexe* peut être considéré, en un sens « comme le noyau des névroses. » Ce sont là de bien grosses affirmations fondées sur de petites preuves. Nous ne prétendons point qu'il faille traiter avec pruderie des choses de la science, ni nous voiler la face devant les instincts qui relient l'homme civilisé à l'homme des temps barbares ; mais nous sommes en droit d'exiger qu'on appuie sur des faits plus constants une si étrange psychologie de l'homme d'autrefois et d'aujourd'hui. En même temps nous nous permettons d'élever un doute sur la bienfaisance pratique de la psychanalyse du médecin viennois ; au lieu de calmer les nerfs de ses malades en leur découvrant en eux-mêmes des appétits si licencieux, ne les excitera-t-il pas davantage encore, et en cherchant sous la cendre ce feu secret de la *libido*, ne risque-t-il pas d'en raviver la flamme ?

E. Lenoble.

Kardinal von Faulhaber, *Zeitfragen und Zeitaufgaben, gesammte Reden*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1923.

Son Eminence le cardinal Faulhaber, homme d'action avant tout, est par surcroît un orateur apprécié dans l'Allemagne catholique contemporaine, principalement dans les milieux intellectuels. Son recueil de discours, qui a obtenu un grand succès de librairie, est divisé en quatre livres. Le premier, intitulé *Voix religieuses du temps*, renferme des conférences sur des sujets purement religieux : le prêtre et le peuple aux temps modernes ; le bienfait social des sept sacrements ; les cercles universitaires de saint Boniface, etc. Je relève, dans la première conférence, une parole d'une actualité particulière. En traitant de l'éducation des jeunes clercs, son Eminence se prononce sans restriction pour le maintien des facultés de théologie dans l'organisme des universités allemandes. « Nos facultés de théologie, écrit-elle, valent pour le clergé et l'Église toute une bibliothèque d'apologétique ».

Le second livre traite exclusivement de la question scolaire et de l'éducation chrétienne. Le suivant est consacré au féminisme. Le

Digitized by Google

quatrième contient quatre discours sur le rôle de l'Église dans les temps modernes.

L. Pfleger.

R. P. Coulet, *L'Église et le problème international.* Paris, édition Spes, 1923. In-16 de viii-248 p Prix : 5 fr.

Mis à l'ordre du jour par la formidable secousse de la guerre, le problème international ne cesse d'y être maintenu par les difficultés à peine moins pressantes de la paix Et il n'est pas besoin de dire que, par delà tous les calculs économiques et tous les expédients politiques, la solution en intéresse au plus haut point les principes de l'ordre moral. C'est pourquoi on ne peut que féliciter le P. Coulet de vouloir l'éclairer à la lumière de l'enseignement chrétien.

Son volume est la reproduction de cinq conférences données en l'église primatiale de Bordeaux. C'est dire qu'il n'y faut pas chercher les spéculations approfondies ni les recherches érudites. Mais on y trouvera un bon aperçu du problème, une ferme critique des solutions extrêmes qu'en donnent le « nationalisme exagéré » et l' « internationalisme humanitaire », un exposé substantiel des principes chrétiens et des applications dont ils sont riches pour l'organisation de la vie nationale et l'établissement si nécessaire d'un ordre international. Chemin faisant, l'auteur est amené à discuter le fameux « droit des peuples à disposer d'eux-mêmes », à préciser la valeur de la société des nations, à esquisser l'apport de la théologie catholique dans l'élaboration du droit des gens. Le tout dans une forme alerte et distinguée, éloquente à l'occasion, toujours facile à suivre grâce à l'abondance des points de repère judicieusement distribués.

Au cours de la guerre et après, la question internationale a provoqué des études d'un caractère doctrinal plus marqué. Mais les conférences du P Coulet ont tout ce qu'il faut pour en vulgariser les éléments et mettre à la portée de tous les principes qui en commandent la solution. En quoi elles constituent une bonne synthèse apologétique sur un sujet des plus actuels.

J. Rivière.

J. B. Kors, O. P. *La Justice primitive et le Péché originel d'après s. Thomas. Les Sources. La doctrine* (Bibliothèque Thomiste, II). Le Saulchoir, Kain, Belgique, 1922, in-8 ix-178 p. Prix 10 fr.

L'ouvrage du Père Kors qui vient après la *Bibliographie Thomiste* du Père Mandonnet, fait bien augurer de la collection d'études historiques sur la vie, les écrits et la pensée de saint Thomas d'Aquin, publiée par la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques.* L'auteur se propose, dans son étude, de nous rendre plus intelligible et plus nette la doc-

Digitized by Google

trine de saint Thomas sur la justice primitive et le péché originel, en l'étudiant à la lumière du milieu dans lequel l'illustre docteur a travaillé, et des sources dont il a profité.

Son travail se divise en deux parties. Dans la première, il suit le développement de la doctrine sur la justice primitive et le péché originel chez les principaux théologiens qui ont traité ce sujet avant saint Thomas. La seconde partie a pour objet la doctrine même de saint Thomas : d'abord dans les écrits antérieurs à la Somme théologique, puis dans son œuvre définitive, la Somme. La conclusion dégage très nettement les caractères généraux de la doctrine de saint Thomas, sa position vis à vis de ses prédécesseurs et de ses contemporains, le développement général de sa doctrine. Dans la première partie, le Père Kors excelle à caractériser avec beaucoup de clarté les trois écoles Augustienne, Anselmienne et Abélardienne qui ont eu chacune leur influence sur le développement de la doctrine étudiée. On remarquera la position très nette qu'il prend dans l'interprétation de la pensée augustinienne sur l'essence du péché originel : celui-ci consiste dans la concupiscence, non pas comme telle, mais en tant qu'elle est en nous avant le baptême : un désordre moral du fait de notre unité réelle avec la personne d'Adam. Sur la question de la peine du péché originel dans l'autre vie, on souhaiterait un exposé plus complet de la pensée augustienne, d'autant plus que saint Thomas a connu cette pensée, et l'a interpétée, corrigée, et adoucie.

Après saint Augustin, c'est saint Anselme qui a exercé l'influence la plus nette sur la constitution de la doctrine de la justice et du péché originel. En affirmant le caractère privatif du péché originel, il prélude à la doctrine de saint Thomas ; mais en plaçant la justice dans la rectitude de la volonté et le péché originel dans la privation de cette rectitude, il s'expose à méconnaître le rôle de la grâce sanctifiante dans l'état primitif d'Adam.

Le P. Kors montre la source des insuffisance de cette doctrine dans ce fait que saint Anselme n'avait point encore une conception nette de la distinction entre le naturel et le surnaturel. De là, le lien intime qu'il établit entre la justi e et la condition d'être raisonnable, et, peut-on ajouter, l'exemption de la concupiscence, car il semble bien résulter des textes cités par l'auteur p. 25, notes 6 et 7, que la sujétion de la vie inférieure à la volonté soit considérée par saint Anselme, non pas comme une grâce spéciale, ce que prétend le P. Kors, mais comme un droit de la nature raisonnable en son état normal.

En revanche, l'explication que le P. nous donne de la doctrine anselmienne sur la transmission du péché originel, en la rattachant aux conceptions ultra-réalistes du théologien du Bec sur l'unité de la nature humaine, paraît convaincante.

Digitized by Google

Le chapitre IV fait connaître les opinions professées par quelques auteurs importants du XIIe siècle : Honorius d'Autun, Hugues de Saint-Victor; l'auteur de la Summa Sententiarum, saint Bernard, et Pierre Lombard. Cette étude ne veut pas être exhaustive : l'auteur lui-même tient à citer une série d'articles publiés par le P. Martin dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, où le lecteur pourra trouver un examen remarquable et plus approfondi des doctrines du XIIe siècle.

Ajoutons que d'après le P. Martin lui-même, dans sa recension de l'ouvrage du P. Kors (1), « l'exposé de la doctrine de Hugues de Saint-Victor est à refaire, l'auteur ayant attribué à Hugues les *quaestiones in Epistolas Pauli* qui certainement ne sont pas une œuvre de fameux Victorin. En conséquence, l'affirmation de l'auteur que Hugues a aussi subi l'influence de saint Anselme ne peut snbsister, du moins pour ce qui concerne la doctrine ».

Le chapitre V de la 1re partie est consacré à l'étude des prédécesseurs immédiats et des contemporains de saint Thomas : Praepositinus, Guillaume d'Auxerre, Alexandre de Halès, Albert le Grand, saint Bonaventure, Pierre de Tarentaise. Ces théologiens cherchent à concilier les doctrines de saint Augustin avec celles de saint Anselme. Il faut noter spécialement dans ce chapitre les pages consacrées à l'influence de Praepositinus : Summa, d'après le manuscrit 71 de la Bibliothèque de Todi. — En soutenant que l'homme a été créé dans la grâce sanctifiante, ce sommiste met de plus en plus à l'ordre du jour la question des rapports de la grâce sanctifiante avec l'état de justice originelle et prépare la solution thomiste de cette question.

On ne reprochera pas à l'auteur les longs développements de la 1re partie de son ouvrage. Cette 1re partie permettra, comme il le désire, par la détermination des courants doctrinaux et des influences concurrentes, de mieux saisir la pensée du docteur angélique et de voir plus nettement les progrès qu'il fit accomplir aux problèmes posés.

La seconde partie de l'ouvrage s'impose à l'attention du lecteur par la richesse de l'analyse de la doctrine thomiste considérée dans son développement et dans sa forme définitive : on sera frappé tout spécialement par la justesse des conclusions du Père sur la nature de la justice originelle et sur la transmission du péché de nature.

La justice originelle est pour saint Thomas un don de nature qui dans l'intention divine, va tout d'abord, non point directement à Adam et Ève, mais à l'espèce, à l'homme réalisé en eux.

La grâce sanctifiante est un don personnel; dès lors la justice originelle se distingue formellement de la grâce sanctifiante : celle-ci étant

(1) R. S. P. et T., octobre 1922.

Digitized by Google

chez le premier homme la cause efficiente, la racine de la justice originelle, mais non sa cause formelle.

Quant à la transmission du péché originel, saint Thomas ne la fonde pas sur un décret divin qui aurait inclu nos volontés dans celle d'Adam. D'un pacte fictif entre Adam et Dieu, d'une certaine inclusion interprétative ou juridique de toutes nos volontés en Adam, il n'est point question dans saint Thomas. L'exégèse du P. Kors est tout à fait d'accord avec celle du cardinal Billot : une fois le don conditionnel de la justice originelle fait à la nature, la faute héréditaire est la conséquence nécessaire du premier péché. Saint Thomas explique la transmission du péché originel et l'extension de la faute au genre humain par la seule unité physique de la nature humaine.

La privation de la justice originelle est volontaire en chacun de nous, parce que, en vertu de l'unité physique de notre nature, nous ne formons qu'un seul homme avec Adam, parce que nous sommes tous comme un seul corps qui reçoit ses mouvements de la volonté du premier générateur. On peut discuter la valeur de l'argument, qui n'est fondé que sur l'analogie lointaine de l'unité individuelle, et reconnaître qu'il laisse le mystère de la solidarité morale de tous en Adam ; il faut admettre qu'il est au centre de la théorie thomiste de la transmission du péché et savoir gré au Père Kors de l'avoir montré d'une façon convaincante.

De cette étude, l'auteur dégage des conclusions précieuses sur l'esprit et la méthode qui président chez saint Thomas à l'exécution de son œuvre théologique. — « En qualité de théologien, Thomas d'Aquin recueille exactement les données scripturaires et l'enseignement de l'Église. Après cela, il se conduit à la lumière des doctrines philosophiques, fermement élaborées dans son esprit et dont Aristote a fourni la base principale » (p 170). Dès lors que l'Écriture se tait, il faut juger selon les lois naturelles. C'est là chez lui un principe. « Il est manifeste de fait, que dans la question de la justice primitive et du péché originel, la préoccupation de saint Thomas, en dehors de l'élément dogmatique, est de rapprocher et de réduire à un minimum la distance entre la condition de l'homme dans l'état de nature pure et de grâce primitive et celle de son état présent » (p. 170). Ce qui frappe surtout chez lui, c'est la tendance à chercher et à introduire autant que possible une interprétation « naturaliste » (p. 145).

L'esprit et la méthode de saint Thomas gardent leur actualité : par son attitude en face du problème de l'état primitif de l'humanité, par sa méthode qui sut réaliser une synthèse vivante et moderne des données révélées, et de la science anthropologique de son époque, ne trace-t-il point la voie au théologien d'aujourd'hui. A lire la belle étude historique du P. Kors, le disciple de saint Thomas comprendra

Digitized by Google

mieux la tâche qui s'impose : avec le même esprit de docilité à l'égard de la foi, et d'accueil confiant aux données de la science et de la philosophie, assimiler à la synthèse chrétienne les vérités acquises par l'anthropologie d'aujourd'hui.

A. GAUDEL.

Le Privilège de l'Intelligence par F. D'HAUTEFEUILLE, Paris, Bossard, 1924, 15 francs. — *Le Problème de la Vérité dans la Philosophie de Spinoza* par R. LEVÊQUE. Strasbourg, Istra, 1923, 7 fr. 50.

La question, fort ancienne, des rapports des sentiments et de l'intelligence est à l'ordre du jour. Jusqu'à ces dernières années, sans établir entre elle et les autres puissances de l'âme une différence d'origine, comme le faisait Aristote, les philosophes s'accordaient, pour reconnaître à l'intelligence « une dignité hors de pair » Tandis qu'ils concevaient le sentiment comme une manière d'être tout individuelle et qui nous enfermerait irrémédiablement en nous-mêmes, ils attribuaient aux seules fonctions intellectuelles le pouvoir de nous faire atteindre le vrai. Nombreux sont aujourd'hui, en philosophie comme en littérature, ceux qui, par réaction contre cet intellectualisme étriqué, ne voient dans l'intelligence qu'une « très petite chose à la surface de nous-mêmes » et proclament la primauté du sentiment, l'hégémonie de l'intuition.

D'après M. d'Hautefeuille, partisan de ce « romantisme philosophique », comme on l'a si justement appelé, l'intellectualisme n'a pas pour unique inconvénient « de scinder en deux la nature spirituelle de l'homme (p. 237, 9-10), il compromet la valeur de la connaissance. Si l'on veut sauvegarder l'unité de la personne humaine, et se prémunir contre un scepticisme décevant, il faut mettre le sentiment à la racine de l'intelligence, et chercher, en lui, l'opération par laquelle nous pénétrons jusqu'au cœur même de l'être (p. 10, 139). En d'autres termes les états intellectuels ne sont que des sentiments affaiblis. C'est l'objet de la 1re partie de l'ouvrage. Dès lors la connaissance ne consiste pas, elle ne saurait consister dans le travail d'une pensée, d'une raison qui combinerait, suivant des lois caractéristiques de sa nature, des matériaux lui appartenant en propre, elle est une acte de participation au réel, une intuition sympathique grâce à laquelle on se plonge dans les choses.

I. Donc, contrairement à l'opinion des Cartésiens qui assimilaient le sentiment à de l'intelligence confuse, « penser n'est qu'une forme atténuée de sentir » (p. 32-33). En effet, dans l'espèce comme dans l'individu, le sentiment précède l'intelligence. Considérez les vivants inférieurs. Il ne possèdent pas de sens spéciaux. Les objets extérieurs ébranlent la totalité de leur masse organique et déterminent dans leur

Digitized by Google

individu des impressions générales, diffuses, beaucoup plus voisines du sentiment que de la sensation. A ce corps à corps avec les réalités ambiantes qui atteint le vivant au plus intime de sa substance et, par conséquent, risque de le détruire, la nature substitue, par degrés, des impressions de plus en plus amorties. C'est le premier triomphe de l'intelligence. A son plus bas degré l'intelligence a donc pour caractère de prendre un effleurement léger pour signe de la sensation totale : un petit morceau détaché, par exemple le parfum, renseigne désormais le vivant sur le tout (p. 13-22). Ce procédé d'atténuation s'accentue à mesure que l'intelligence se parfait. L'image appauvrit la sensation, l'idée appauvrit l'image, le mot remplace le concept, on n'a plus que des substituts sans contenu et nous pouvons déjà soupçonner que les opérations intellectuelles, réduites à manier ces résidus, ces symboles, ne nous font pas connaître les choses (p. 22-25). — Si nous remarquons que l'image, l'idée entraînent des effets organiques pareils à ceux de la sensation, mais beaucoup moins intenses, que d'autre part le cerveau, organe de l'intelligence, s'est dégagé, peu à peu, du tube médullaire et que, dans le cerveau les hémisphères ne sont qu'un bourgeonnement de la vésicule primitive, nous arrivons toujours à la même conclusion : l'intellectuel n'est que de l'affectif qui se transforme et s'appauvrit. Quoi d'étonnant, dès lors, si l'analyse découvre des émotions, des désirs et des sentiments de toute sorte jusque les plus hautes démarches de l'intelligence ! Même chez un Newton, la pensée reste soumise à l'empire de l'affectivité parce qu'elle en dérive (p. 25-33).

La plupart des psychologues affirment, il est vrai, l'irréductibilité de la douleur et du plaisir à la sensation. Mais non seulement les raisons qu'ils apportent : loi d'Hamilton, retard de la douleur sur ce qui la provoque, faits d'analgesie sans anesthésie et réciproquement, hypothèse de nerfs et de points dolorifères, ne sont pas concluantes, Mais ces faits, mieux analysés, témoignent en faveur de la puissance du sentiment. L'impuissance à sentir ne produit-elle pas, en effet, l'hébétude intellectuelle ; l'être le plus intelligent, l'homme ne possède-t-il pas aussi la sensibilité la plus riche, la plus frémissante (p. 39-77).

Mais voici une difficulté plus grave. Le sentiment se caractérise par son essentielle subjectivité. Comment serait-il la source de cette chose impersonnelle qu'est l'intelligence ? Une chose n'engendre pas son opposé. Si nous commencons par enfermer la conscience en elle-même, comment l'en ferons-nous jamais sortir (p. 38, 107-108) ? L'objection repose sur une équivoque. Nous désignons deux choses par ce vocable : objectif : le caractère impersonnel des concepts qui permet aux esprits de s'accorder, l'idée d'une réalité qui nous dépasse tout en nous étant présente. Or le sentiment est tout ce qu'il y a de plus objectif au

Digitized by Google

deuxième sens de ce mot. L'amour ne va pas sans « le vœu d'une relation à d'autres existences ». Et c'est tout pareil de n'importe qu'elle émotion, car pas d'émotion sans une tendance et pas de tendance sans objet. Le sentiment est réaliste par nature. Les impressions les plus énergiques de l'existence des choses trouvent en lui leur principe. Rien n'égale la brûlure pour nous convaincre de la présence du feu. Tout ce qui nous passionne acquiert « une sorte de supraréalité ». Tout ce qui nous laisse indifférents, les lointains pays, les villes inconnues, les événements passés nous semble se perdre dans le rêve. Nous y croyons, mais d'une foi débile, platonique, à la façon dont le jeune homme sait qu'il mourra. Les psychasthéniques n'ont plus de désirs, plus de regrets, plus de haines, plus de colères, mais ils ont perdu le sens du réel ; les réalités ambiantes leur paraissent des ombres vaporeuses. Tant est foncière l'identité de la puissance de croire et de la puissance de sentir (p. 108-132).

II. Lorsqu'on refuse l'appréhension du réel à l'intelligence pour l'atbuer au sentiment, on est amené à renverser de fond en comble la théorie de la connaissance. La connaissance n'est pas l'œuvre des facultés intellectuelles. Apparue au cours de la vie pour des raisons d'utilité, fonction d'analyse et de synthèse, l'intelligence est impuissante, en raison de son but et de ses procédés, à connaître les choses. Elle isole, sépare, découpe, elle fixe, identifie, elle immobilise ce qui se meut, assimile ce qui n'est que diversité, « d'équivalents en équivalents, de décomposition en décomposition » elle « réduit les formes les plus riches aux formes les plus simples de l'être » et dans son effort peur rendre compte de tout par des éléments homogènes, elle finit par tout anéantir (p. 152). C'est en vain que, se livrant au travail de synthèse après avoir pratiqué l'analyse, elle s'efforce de rendre aux êtres leur richesse. Les matériaux dont elle dispose ne sont, nous l'avons vu, que des résidus, des signes, des symboles. En combinant ces signes entre eux, elle peut bien étendre au-dessus des choses un vaste réseau de lois et de concepts, qui seront des guides pour l'action, elle ne saurait restituer aux êtres leur individualité. La formule HH^2O contient tout excepté l'eau elle même. Réduit à un ensemble d'organes le vivant n'est plus qu'un cadavre (p. 140-151). Bien plus l'intelligence devient la dupe de ses procédés. A force de manier et de combiner ses symboles à la façon dont le mathématicien élabore ses formules, elle finit par oublier le but pratique de ses analyses et de ses combinaisons; toute son attention se porte sur ces substituts du réel, et, à travers ces schèmes d'action, elle s'imagine contempler des vérités éternelles (p. 153-159).

Les Pragmatistes ont compris de quel malentendu dérive l'intellectualisme. Se refusant à prêter à « l'intelligence une destination toute

Digitized by Google

contemplative », conscient de la véritable origine et du véritable but de nos opérations intellectuelles, ils ont défini « la pensée vraie celle qui tient ses promesses ». Cette doctrine est certes plus logique que la précédente (p. 160-161). Mais sous prétexte de rapprocher la connaissances de la vie, les pragmatistes suppriment la première et dénaturent la seconde. Ils ferment à l'homme la voie qui mène à l'absolu, ils le mutilent en enlevant de sa vie « ces étendues spirituelles qui l'incitent à se dépasser, (p. 160, 237) ». Et cela les jette dans un singulier embarras. Si l'intelligence se cantonne systématiquement à la superficie des choses, d'où vient qu'elle ambitionne d'en pénétrer la nature? Si elle est exclusivement faite pour l'action, comment devient-elle le principe d'une recherche désintéressée ? (p. 162).

Ainsi l'intelligence ne peut pas être le tout de la pensée. Par delà ses procédés d'analyse et de synthèse, il doit exister un mode plus authentique de connaître : nous l'appellerons l'intuition. Qu'est à ce dire ?

Rapprochant des termes qui ne vont guère ensemble (p. 187), certains philosophes ont défini l'intuition un raisonnement rapide ou inconscient. Le raisonnement est au contraire une intuition qui s'illumine (p. 167). Les logiciens le présentent, il est vrai, comme une machine à fabriquer la vérité c'est-à-dire où les prémisses engendrent la conclusion, et ils ne savent qu'inventer pour échapper à la critique de Mill. (p. 180). En réalité le raisonnement va toujours de la conclusion aux prémisses qui la justifieront. Il n'y a pas à ce point de vue de différence essentielle entre le savant défendant son hypothèse et l'avocat plaidant pour son client. L'un et l'autre marchent à une conclusion fixée d'avance. Toute leur habile dialectique n'a qu'un but : conduire l'esprit à un point où l'intuition jaillira resplendissante de clarté. Les arguments dont nous nous servons, par exemple, pour établir l'existence de Dieu ne sont pas destinés à faire sortir du « donné » une vérité nouvelle, comme le prestidigitateur fait surgir une orange du fonds de son chapeau, ils ont pour mission de nous amener à prendre, par une vue plus complète, plus lumineuse de nous-mêmes, contact avec un Dieu que nous n'aurions même pas cherché, si nous ne l'avions déjà senti présent dans l'immensité de notre vie (p. 174, 178, 185, 228).

Reste à comprendre la nature et la possibilité de cette intuition dans laquelle il faut voir l'acte fondamental, ou plutôt l'acte unique de la connaissance.

L'intuition consiste à rejeter, quand on les a utilisés pour se préparer à mieux voir, les concepts interposés par l'intelligence entre le réel et la pensée pour se donner l'appréhension immédiate de l'être. C'est une sorte de sympathie par le moyen de laquelle on se plonge, pour ainsi dire, dans les choses pour vibrer à leur unisson, en épouser les

Digitized by Google

contours, en refleter la vie et le mouvement et « se transfigurer de leur essence (p. 193-207). Comment cela? Les êtres ne sont pas des touts achevés, bien clos, qui deviendraient, on ne sait par quel miracle, « capables de communications mystérieuses et, en somme, contradictoires » avec autre chose que soi (209). Ils font partie de l'univers ; ils sont l'univers sous un certain aspect. Plongés dans le tout, ils en reçoivent, à tout moment, des influences innombrables ; le tout est en eux comme ils sont en lui. Supposons ces êtres doués de conscience. Le sentiment qui fera corps avec leur vie leur révèlera, d'une façon confuse, toute cette infinité de rapports. En prenant conscience d'eux-mêmes, ils prendront conscience du tout auquel ils sont liés, La connaissance intégrale sera enveloppée dans le sentiment qu'ils auront de leur existence, puisqu'exister, pour eux, c'est participer à l'univers (225, 209). Il ne leur restera plus qu'à expliciter, afin de les rendre claires pour eux-mêmes et communicables à autrui, les richesses enfouies dans les profondeurs de leur nature. L'inféré ne différera point du donné (p. 224, 184).

Cette manière d'entendre la connaissance présente d'énormes avantages. Elle est la meilleure sauvegarde contre le scepticisme. L'intuition ne trompe jamais, puisque nul ne sentira jamais ce qui n'est point, (p. 201). Elle permet de résoudre les fameuses antinomies du sujet et de l'objet, de l'esprit et de la matière, du déterminisme et de la liberté où les phjlosophes s'embarrassent. Ces antinomies sont l'œuvre de l'intelligence ; elles n'existent que pour elle (217-227). — Elle éclaire l'antique débat de l'empirisme et du rationalisme. L'esprit n'est pas tout réceptif dans l'acte de l'intuition ; il va à la rencontre des choses en même temps que celles-ci s'acheminent vers lui, et il ne les cherche que parce qu'il les possède déjà. Ainsi rien n'est complètement acquis, mais il n'y a pas non plus de connaissance qui ne vienne d'une communion de la pensée avec les choses (227-231). Enfin la porte reste ouverte à la métaphysique, car l'être que nous percevons n'est pas ce demi-néant que les choses possèdent en commun mais la réalité pleine et entière vers laquelle tout ce qui existe tend d'un commun accord (234, 235).

Ce livre nous a paru plein de mouvement, de chaleur et de vie. Poète autant que philosophe, habile aux analyses pénétrantes comme aux vastes synthèses, M. d'Hautefeuille sait tantôt enfermer sa pensée en des formules lapidaires, tantôt la développer en de larges métaphores au risque, il faut bien le dire, de la rendre quelque fois presque insaisissable sous l'abondance éclatante du verbe. Sa philosophie, manifestement influencée par Bergson, est une philosophie de l'intuition. Elle en a les défauts. Certes on aurait tort de séparer la connaissance de la vie. L'homme ne se scinde pas en deux. Ses sentiments, ses désirs,

Digitized by Google

ses dispositions intimes contribuent, dans un certain ordre surtout, à former et, en tout cas, affermissent ses croyances. C'est avec tout soi qu'il doit aller au vrai, et c'est aussi à la mesure de tout ce qu'il est qu'il doit éprouver les doctrines. En un sens, en effet, l'homme n'est pas un être parfaitement achevé. Il ne trouve pas en soi la raison de tout ce qu'il éprouve. Sa nature enveloppe des besoins qu'il ne peut satisfaire, des lacunes qu'il est impuissant à combler, et pour quiconque n'aura pas senti ces besoins, ces lacunes, la recherche ne commencera point. Mais, autre chose un besoin, autre chose ce qui le satisfait; autre chose une lacune, autre chose ce qui la comble; autre chose ce qu'un être exige, autre chose ce que sa nature contient. Le donné n'enveloppe pas l'inféré, il porte en lui de quoi le dépasser. Le monde ne contient pas Dieu, il exige qu'il soit. Nous ne contenons pas le monde, mais nos sensations exigent que l'univers existe. Ou bien le monde et Dieu se distinguent de nous, et il nous faut inférer leur existence. Ou bien il y a continuité de notre être au leur et nous sommes des modes de l'unique substance. Dans sa « Philosophie contemporaine » (p. 342, 305), M. Parodi signalait naguère la tendance de l'intuitionisme à diviniser la nature. M. d'Hautefeuille n'a pas évité cet écueil. Son langage est, tout au moins, à de certains endroits, singulièrement équivoque. « Si la réalité qui agit sur nous, écrit-il, et nous qui recevons cette action sommes deux.... on ne comprend guère qu'une action puisse s'exercer d'elle » à nous (208). Ailleurs il affirme « la continuité et la consubstantialité universelle » (209).

Il faut donc faire sa part à l'intelligence discursive. Si les exigences de l'intelligibilité travestissent, dénaturent le réel, si nos lois et nos concepts restent hétérogènes à l'univers, comment le peuvent-ils représenter suffisamment pour nous en assurer la maîtrise? Une seule hypothèse rend compte de ce pouvoir conféré à l'homme par la science : celle d'une ossature logique de l'univers dissimulée, pour ainsi dire, sous le mouvant décor des phénomènes. Mais, dans cette hypothèse, c'en est fait de l'antinomie que l'on voulait établir entre l'être et la pensée. Et il le faut bien. Car ou la pensée sort de l'être ou l'être est sorti de la pensée. Comment l'un ne se plierait-il pas aux exigences de l'autre? Ou l'être et la pensée ont un commun principe. Comment ce principe n'aurait-il pas mis en eux un reflet de lui-même leur permettant de se rejoindre?

Et qu'on ne dise pas que rendre son rôle à l'intelligence discursive, c'est introduire le dualisme dans notre nature. N'admet-on pas, au contraire, un dualisme beaucoup plus radical lorsqu'on suppose d'une part une intuition qui ne parvient pas à se comprendre, de l'autre une pensée qui ne l'exprime qu'en la dénaturant. Ensuite non seulement ces deux procédés ne s'opposent point; ils s'enveloppent, se mêlent,

Digitized by Google

se pénètrent. Il entre de l'intuition dans l'intelligence, d'abord parce qu'on ne peut tout démontrer et qu'en fin de compte nous portons toujours des faits ou de propositions évidentes ; ensuite parce que le raisonnement suppose l'intuition du rapport des termes les uns avec les autres. Il entre de même de l'intelligence dans l'intuition. Si nous avons bien compris, M. d'Hautefeuille entend par intuition la connaissance d'un objet dans ce qu'il a de propre, d'original, d'unique. Partant le vrai visionnaire du réel ne serait pas le savant, mais le mystique, l'artiste, le poète. Or, remarquons le, le poète, pour ne parler que de lui, ne voit pas l'intérieur des êtres, il le devine, l'imagine, le conçoit à son image. Il prête aux choses ses pensées, ses sentiments, ses désirs. Seulement, n'ambitionnant pas de reconstruire le monde selon la vérité, il s'en tient à ses conceptions aussi longtemps qu'elles l'enchantent, tandis que le savant soumet les siennes à un contrôle rigoureux. A part cela l'un et l'autre procèdent par analogie, par hypothèse. On dira sans doute que l'hypothèse jaillit comme un éclair, que « nous ne la faisons pas, qu'elle se fait en nous » que donc l'intelligence n'y est pour rien. Mais le subsconscient, l'inspiration ne travaille jamais sans que la pensée réfléchie n'ait amorcé la recherche, dissocié les matériaux, essayé mille et mille combinaisons, indiqué la voie qu'il fallait suivre. Il n'y a pas discontinuité entre ces deux formes du travail intellectuel. L'une prolonge l'autre et bien souvent, en mathématiques par exemple, la preuve consistera à retrouver les étapes qu'on avait, à son insu, parcourues. Ainsi l'intuition est toute pénétrée d'intelligence. Les philosophies de l'intuition doivent ce qui leur reste de consistance à un intellectualisme qui dissimule. On lira néanmoins le livre de M. d'Hautefeuille avec profit. Il est très caractéristique d'une certaine manière de philosopher ; on y sent une âme qui cherche en gémissant.

Selon la remarque de M. Pradines, qui s'est chargé de le présenter au public, l'ouvrage de M. R. Levèque est, lui aussi, « particulièrement accordé à nos préoccupations spéculatives contemporaines ? » On n'y retrouve ni la même vie, ni la même chaleur. Le sujet ne le comportait point. Spinoza n'a jamais abordé le problème de la vérité directement et pour lui-même. C'est donc à une analyse minutieuse et à un recoupement attentif des textes qu'il fallait se livrer pour mettre en lumière cet aspect de sa philosophie. M. Levèque a réuni les résultats de ses recherches dans trois chapitres qui correspondent, le premier, au *De Intellectus Emendatione* le second, aux *Cogitationes* et au premier livre de l'*Ethique*, le troisième, au deuxième livre de l'*Éthique*. L'auteur y envisage successivement les caractères du vrai, la Dialectique qui mène à la vérité, Dieu, l'homme et leurs rapports, le problème de la connaissance. Dans une conclusion qui correspond au cinquième

Digitized by Google

livre de l'*Éthique*, il traite de la libération de l'homme par la connaissance. Ainsi la plupart des thèses essentielles de la doctrine spinoziste sont étudiées dans cet ouvrage. On est en droit de se demander s'il n'est pas quelque peu artificiel d'adopter, dans l'étude d'un système, un point de vue qui ne fut pas celui du philosophe, et si on ne se condamne pas, en le faisant, à apporter des interprétations plus ou moins hypothétiques. En tout cas certains jugements paraissent contestables. Par exemple, tout le monde n'accordera pas que la Morale relève du sentiment plutôt que de la raison. Ce n'était pas, entre autres, l'avis de Descartes ni même de Spinoza. Il n'est pas certain non plus que Descartes ait recherché la science pour la science. Il la croyait, au contraire, capable de nous rendre « maîtres et possesseurs de la nature » et de nous apprendre à gouverner nos passions. Tout le monde n'accordera pas enfin qu'il ait été le premier à affranchir « les spéculations métaphysiques de la théologie » et qu'il ait complètement rompu avec la philosophie médiévale. Déjà, après avoir écrit au début de son ouvrage : « Descartes vient après les anciens, presque comme s'il n'y avait rien entre eux et lui, à l'exception des physiciens », Hamelin montrait comment ses idées sur l'union de l'âme et du corps, sur les rapports de Dieu et du monde se ressentent de la philosophie scolastique. Plus récemment M. Gilson reconnaissait dans le thomisme « une des manifestations les plus caractéristiques de l'indépendance de la raison humaine » et « l'une des origines directes de la philosophie moderne ». Tout se tient dans l'histoire des idées ; à vouloir y introduire de violents hiatus, on risque de la fausser.

Noël Franqueterre.

A. Steinmann, *Jesus und die soziale Frage*. Paderborn, Schöningh. In-8° de vi-261 p.

Le contenu de ce livre ne répond pas très exactement à son titre ; mais l'ouvrage donne plus que le titre ne promet. On s'attend à ce que l'auteur y montre l'attitude de Jésus en face des problèmes sociaux. Cette attitude, il ne la prête point au Maître, et il n'eût pu le faire sans anachronisme. Mais il s'applique à dégager la valeur sociale de l'enseignement de Jésus, et il en présente les éléments à la lumière d'une exégèse pénétrante et très avertie. Qu'est ce que Jésus peut être pour la société, et qu'est-il en réalité pour elle? C'est là une question qui n'a pas seulement un intérêt historique mais un intérêt d'actualité. L'auteur estime que c'est remplir un devoir que de traiter les questions sociales dans la chaire chrétienne. Une station de carême prêchée à Braunsberg en 1919 lui a fourni l'occasion de le faire, et il reproduit dans ce volume la substance de l'étude à laquelle il a dû se livrer pour s'y préparer.

Digitized by Google

Des auteurs, plus sociologues qu'exégètes, se plaçant sur le terrain de l'action, appliquent les principes de l'Évangile à une solution concrète des problèmes actuels. Chez le Dr Steinmann, le sociologue cède le pas au professeur d'exégèse. Son livre ne nous offre point une solution de la question sociale d'après l'Évangile, comme un fruit mûr qu'il suffit de cueillir; mais il expose les principes éternels dont l'application répond aux besoins sociaux de tous les temps.

A l'heure actuelle, trop d'historiens ne voient plus dans la morale de Jésus qu'une morale provisoire, un ensemble de conseils ou de recommandations aux disciples, pour bien les préparer à la venue prochaine du règne de Dieu et à la fin imminente des choses : Jésus n'aurait fait qu'indiquer les mesures à prendre en vue de la grande catastrophe. L'auteur rejette, à très juste titre, cette conception étroite des « eschatologistes ». Pour lui, la morale de Jésus n'est pas une « morale d'intérim », *interimsethik*, p. 51 et 160; elle prépare le règne de Dieu, mais ce règne doit se prolonger en ce monde et étendre son action à travers les âges. Dans une première partie, pp. 1-163, l'auteur étudie les principes sociaux de l'enseignement de Jésus : — valeur sociale de l'ancienne Loi comparée à l'enseignement de Jésus; — Jésus et la théocratie de l'Ancien Testament; — le royaume des cieux et la prédication de Jésus; — la loi suprême du royaume ou le devoir de l'amour : devoir de l'amour et de la charité dans le judaïsme et dans le paganisme, ce même devoir d'après la vie et l'enseignement de Jésus; telles sont les principales questions traitées dans cette partie. L'auteur conclut que Jésus n'a pas donné un programme de politique sociale, qu'il n'a pas traité ce que nous appellerions des questions à l'ordre du jour, par exemple la question de l'esclavage; mais qu'il a donné des principes pour tous les temps et dont nous devons faire l'application. La société en effet repose sur la famille, et la prospérité de la famille est liée au travail. Or Jésus nous a donné sur ces points des règles qui vaudront toujours. L'auteur le montre dans la deuxième partie, p. 163-262, la partie « pratique ». Il s'attache à établir que les enseignements de Jésus sur l'amour de Dieu et du prochain, le problème de la vie et le rôle de la souffrance, l'attitude chrétienne à l'égard des biens de ce monde, la lutte pour le royaume des cieux, donnent la clef des problèmes qui agitent la société. Dans ce travail, l'auteur se montre très amplement informé sur les questions d'exégèse. Il éclaire les passages de l'Évangile par de nombreuses notes et une abondante bibliographie qui invite le lecteur à poursuivre lui-même l'enquête commencée. Les exégètes gagneraient sans doute à lire parfois les sociologues; mais les sociologues auraient à coup sûr grand avantage à se pénétrer des principes de l'Évangile étudié à la lumière d'une bonne exégèse et d'une saine

Digitized by Google

philosophie. C'est pourquoi ce livre se recommande à tous ceux qui cherchent les moyens de relever la société.

J.-B. Colon.

Abel Fabre, *Pages d'art chrétien*, nouvelle édition illustrée de 405 gravures, gr. in-8°, 634 pp., Paris, Bonne Presse, s. d.

L'ouvrage de M. A. Fabre renferme cinq études distinctes, dont les titres sont : *la Préparation romane; la Floraison gothique*; *l'Iconographie chrétienne*; *la Peinture religieuse*, *la Décoration murale*.

Les deux premières formeraient une histoire complète de notre architecture religieuse, des débuts de l'art roman à nos jours, si l'auteur n'avait laissé de côté les églises construites, depuis le XVIe siècle, dans les styles issus de la Renaissance. Nous signalerons comme particulièrement neuf le chapitre final, intitulé : « *Du néo-gothique au moderne*. Ce néo-gothique est celui que le goût romantique remit à la mode, dans la première moitié du XIXe siècle. Nous lui devons quelques pastiches d'imposantes dimensions, de Sainte-Clotilde de Paris (consacrée en 1845) à Saint-Epvre de Nancy (1864-1879), pour ne pas parler des innombrables églises rurales bâties « dans le style du XIIIe siècle » par les architectes départementaux. Comme il était naturel, on ne s'en tint pas au XIIIe siècle, et des architectes archéologues entreprirent de ressusciter l'art roman, voire l'art basilical contemporain de Constantin. On ne devait pas tarder à sentir tout ce que ce laborieux archaïsme avait de factice et de conventionnel. L'imitation érudite, stérile par définition, fit place à une méthode de libre adaptation, où le sens artistique et la puissance créatrice de l'architecte pouvaient se donner quelque jeu. Pierre Bossan fit surgir, dans la région lyonnaise, une vingtaine d'églises, dont les formes romanes n'excluent ni l'utilisation des ressources constructives du gothique, ni l'emploi d'éléments décoratifs inspirés de l'antique. Notre-Dame de Fourvières est la plus parfaite expression de cet éclectisme accueillant et inventif. D'autres cherchèrent l'inspiration auprès de nos églises à coupoles du sud-ouest. Le Sacré-Cœur de Montmartre combine Saint-Front de Périgueux et Saint-Pierre d'Angoulême.

Mais, à la longue, on se lassa de ne vivre que de réminiscences. Pourquoi notre époque ne s'exprimerait-elle pas dans un style nouveau, langage sincère et spontané de notre temps, comme les styles anciens le furent des siècles passés ? Les maîtres-maçons du moyen-âge avaient mis en œuvre toutes les ressources, toutes les inventions que les progrès de la technique leur avaient successivement révélées. Pourquoi ne ferions-nous pas de même et renoncerions-nous à utiliser les matériaux nouveaux que l'industrie moderne met à notre dis-

Digitized by Google

position? — De là, les églises en fer ou en ciment armé, dont aucune, il faut bien l'avouer, n'a encore été pour notre génération ce que fut la Sainte-Chapelle, ou Notre-Dame d'Amiens, pour les contemporains de saint Louis. Néanmoins, conclut sagement M. Fabre, ces tentatives ne doivent pas être découragées. Elles procèdent d'un désir de sincérité qui, seul, peut libérer des redites et faire naître un style original et fécond.

L'attention aigüe avec laquelle M. A. Fabre suit, dans leurs multiples directions, les essais que tentent les artistes religieux de notre temps, ne l'a pas empêché de comprendre et d'aimer le moyen-âge. Après plusieurs archéologues éminents, il nous retrace les tâtonnements des maîtres d'œuvres, leurs efforts, leurs recherches, pour résoudre le difficile problème de la voûte, jusqu'au jour où l'invention de la croisée d'ogives leur permettra de réaliser leurs rêves les plus audacieux. Les formes architecturales qui se succèdent, dans cette lutte obstinée contre la pesanteur de la matière, apparaissent ici dans leur vivante connexion. Le même sujet est traité dans d'excellents *Manuels*. Il y a cependant profit à lire l'exposé de M. Fabre, vivant, original, jamais obscur ni abstrait. Les chapitres sur le gothique du Midi, sur les églises fortifiées, sur l'histoire de l'autel, renferment nombre d'observations, justes et personnelles, que l'on chercherait vainement ailleurs.

De même, les pages consacrées à l'art décoratif du moyen-âge sont tout autre chose qu'un résumé des savantes publications parues en ces dernières années. L'auteur a médité, devant les monuments eux-mêmes, ce qu'il avait appris dans les livres des meilleurs maîtres. Il lui arrive parfois de rectifier la doctrine communément reçue. C'est ainsi que le fameux tympan de Vézelay lui paraît être la représentation de la Mission des apôtres, et non de la Pentecôte, comme on le dit d'ordinaire.

Les deux sections suivantes, l'*Iconographie chrétienne*, *la Peinture religieuse*, sont plus fragmentaires. La première retrace le développement de quelques thèmes iconographiques particulièrement importants : le Christ, le Crucifix, la Vierge, les Anges, les Mages. La seconde groupe une série de chapitres assez indépendants les uns des autres : *De Giotto à Raphaël*, *Fra Angelico et la chapelle de Nicolas V*, *les Primitifs français*, *la Légende de sainte Ursule par Memmling et Carpaccio*, *Michel-Ange peintre de la Sixtine*.

L'étude finale, sur *la Décoration moderne*, touche à la grande querelle que l'on débat encore dans les milieux catholiques : que doit être la peinture religieuse, en particulier la peinture monumentale ? Les tendances de quelques artistes contemporains ont soulevé d'enthousiastes applaudissements et de non moins violentes réprobations. M. A. Fabre

Digitized by Google

a son idée. Mais au lieu de l'exposer dogmatiquement, il nous retrace l'histoire de la peinture d'église, depuis Ingres jusqu'à Maurice Denis, en passant par Beuron et devant les fresques d'Hippolyte Flandrin et de Puvis de Chavannes. De cette revue rétrospective, se dégage une conclusion : l'art religieux devient inefficace dès qu'il cesse d'être sincère et naturel. Quel que puisse être son idéalisme, l'artiste chrétien ne trouvera que dans l'étude incessante de la nature et de la vie le secret de rendre sensibles les réalités spirituelles qu'il prétend exprimer. Les conventions de l'académisme, les fausses naïvetés des pseudo-primitifs, les indigentes simplifications de théoriciens qui ratiocinent plus qu'ils ne sentent, autant de systèmes sans vie, n'aboutissant qu'à de pitoyables contrefaçons de l'art véritable.

Malgré son souci du terme exact, même technique, M. Fabre ne parle point un langage spécial. Sa phrase est simple, alerte, primesautière, de bonne veine française. Un critique sévère lui reprocherait parfois un peu de négligence.

Nous avons eu plaisir à nous attarder auprès de cet ouvrage excellent, auquel nous souhaitons un nombre toujours croissant de lecteurs.

Michel Andrieu.

Roman Riezler. *Das Evangelium Unseres Herrn Jesus Christus nach Lucas* Brixen, 1900. In-8° de xii-641 p.

Ce commentaire du troisième évangile n'offre plus un intérêt d'actualité, ayant paru en 1900. Mais on peut le signaler aux lecteurs de langue allemande, surtout aux étudiants en théologie, car il a été fait pour des étudiants, et aussi pour l'usage du clergé. Le commentaire est précédé de quelques pages d'introduction et d'un long exposé de la situation politique et religieuse de la Palestine au temps du Christ et des Apôtres. L'auteur, adoptant une disposition analogue à celle du commentaire de Knabenbauer, reproduit sur deux colonnes, pour chaque section, le texte grec et le texte latin de la Vulgate. On peut regretter qu'il n'y ait pas joint une traduction allemande. Le but de l'auteur n'est pas de discuter les questions auxquelles donne lieu l'étude critique du troisième évangile, mais d'exposer le sens du texte d'après les commentateurs et les théologiens catholiques. C'est pourquoi il ne touche pas aux questions de critique littéraire et de philologie, mais donne une abondante information patristique et théologique sur tous les passages qui intéressent particulièrement la doctrine. Sa bibliographie mentionne tous les commentaires catholiques depuis les origines jusqu'à 1898. La forme simple, le style clair, le ton de l'exposition, dégagé de toute discussion critique, rendent l'ouvrage accessible à tous. Il fournira aux étudiants en théologie le meilleur choix d'inter-

Digitized by Google

prétations ; et pour tous ceux qui veulent éclairer leur piété à la lumière de l'Évangile expliqué par les Pères, il sera un guide excellent.

J.-B. COLON.

E. VACANDARD, *Etudes de critique et d'histoire religieuse. Quatrième série.* Paris, Gabalda, 1923. In-12 de VIII-268 p., 10 fr.

M. Vacandard rassemble dans ce volume huit articles, parus ces derniers temps soit dans la *Revue du clergé français* de regrettée mémoire, soit dans la *Revue pratique d'Apologétique.* — Les deux études sur la venue de saint Pierre à Rome et sur la papesse Jeanne n'ajouteront rien à ce que le grand public peut trouver sur ces questions dans les divers recueils consacrés à l'histoire ecclésiastique. Par contre on sera heureux, nous n'en doutons pas, de trouver l'occasion de s'informer rapidement sur la Prophétie dite de saint Malachie, relative à la succession des papes. Le plus simple était de publier le texte même des célèbres devises soit-disant attribuées par le saint évêque d'Armagh aux pontifes de l'avenir. M. Vacandard le donne en appendice. L'étude attentive du texte suffit à couper court à tous les commentaires fantaisistes qui, périodiquement, s'étalent dans la presse religieuse. A parcourir les devises pontificales il est évident qu'elles sont très claires jusqu'en 1530, date où le faussaire opérait ; qu'elles deviennent obscures et inintelligibles à partir de ce moment, et pour cause. Mais la légende a la vie dure ; il est des morts qu'il faut tuer plusieurs fois (1). — Sur la patronne de Paris, sainte Geneviève, le recueil renferme une étude plus considérable que les précédentes, touchant la valeur qu'il convient d'accorder à la *Vita Genovefæ*, source exclusive de nos renseignements. Après Godefroy Kurth, M. Vacandard montre que nous avons à faire ici à un document de très peu postérieur à la mort de Geneviève, rédigé par un homme cultivé et sur des traditions suffisamment sûres. Le désir qui s'y manifeste de rappeler les nombreux miracles de la sainte, n'empêche pas d'utiliser le texte avec les précautions voulues. — On lira avec autant d'intérêt la dissertation relative à la fausse Jeanne d'Arc. On sait que, plusieurs années après le drame de Rouen, une aventurière se fit passer pour la Pucelle, fut reconnue comme telle par les frères mêmes de Jeanne et des bourgeois d'Orléans, et finit par se marier en 1436 avec le Chevalier Robert des Armoises. De temps à autre on voit se renouveler des tentatives destinées à montrer le bien fondé des prétentions de la dame des

(1) Plusieurs fautes d'impression se sont glissées ici qui rendent le texte inintelligible : p. 47, l. 9 et 16 au lieu d'Innocent XI, lire Léon XI ; p. 59, l. 3 en remontant, au lieu d'Innocent XI et Clément VII, lire Innocent IX et Clément VIII ; p. 253, n. LXXVI, lire encore Innocent IX au lieu d'Innocent XI.

Digitized by Google

Armoises. M. Vacandard s'est attaqué à la plus récente, celle de M. Grillon de Givry; il n'a pas eu de peine à en montrer la faiblesse. — Les deux études sur les origines de *Salve Regina*, et l'auteur de l'*Imitation* se liront aussi avec agrément, la seconde surtout où M. Vacandard prend nettement parti pour la thèse qui voit dans Thomas à Kempis l'auteur du livre fameux. — Quant au travail sur « l'âme religieuse de Pierre Corneille », sa belle tenue littéraire ne saurait nous consoler de l'absence dans ce volume d'une étude inédite que M. Vacandard avait voulu d'abord y insérer et qui aurait porté sur *La venue de Lazare et de Marie-Madeleine en Gaule*.

E. Amann.

CHRONIQUE DE LA FACULTÉ

I. — Faveurs accordées par le Saint-Siège.

En 1920, la Faculté avait organisé un Institut de Droit canonique à l'intention des étudiants désireux de se familiariser avec la discipline de l'Église et son histoire. Comme cet organisme n'avait pas été prévu dans le concordat de 1902, d'où la Faculté était issue, il ne jouissait pas encore, au point de vue de l'Église, d'une existence juridique, et ne pouvait délivrer que des diplômes strictement universitaires. Il était souhaitable que le Saint-Siège daignât reconnaître à ces titres une valeur ecclésiastique. C'est maintenant chose faite. La Congrégation compétente vient de décider que les clercs qui auront fréquenté les cours de l'Institut et passé avec succès leurs examens, obtiendront la conversion de leurs diplômes universitaires en grades ecclésiastiques : baccalauréat, licence et doctorat en Droit canonique.

Les conversations concernant l'Institut de Droit canonique ont fourni au Saint-Siège l'occasion d'examiner la situation canonique de la Faculté elle-même, devenue française, et de lui confirmer tous les privilèges dont elle avait été enrichie jusque-là.

II. — Conférences de M. Paul Fournier.

M. Paul Fournier, membre de l'Institut (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), professeur à la Faculté de Droit de Paris, a donné à l'Université de Strasbourg, dans la seconde quinzaine du mois de février, une série de quatre conférences sous les auspices de la Faculté de Théologie Catholique. Une conférence publique a été consacrée à *Grégoire VII et la rénovation des recueils du droit canonique*. Dans trois autres leçons, il s'est occupé du rôle des Fausses Décrétales dans la

Digitized by Google

réforme ecclésiastique du IXe siècle, des principaux recueils de 900 à 1050 (s'attachant surtout à préciser la manière dont on traitait les textes), enfin, d'Yves de Chartres et de la première manifestation d'une science du droit canonique.

Dans ses nombreux travaux sur les collections canoniques du IXe au XIIe siècle. M. Paul Fournier ne s'est pas contenté d'examiner minutieusement les textes. Il a dégagé de ses études des conclusions d'une haute importance pour l'histoire générale du Moyen-Age. Les collections lui servent à caractériser les mouvements de réforme, les tendances qui se manifestent dans l'Église. C'est à quoi il s'est aussi attaché dans ses conférences.

Comment des clercs falsificateurs ou inventeurs de lettres pontificales ont composé au IXe siècle les curieux recueils dits *pseudo-isidoriens*, pour réagir contre le désordre qui ruinait la hiérarchie et contre les abus du pouvoir séculier ; quelle conception on se faisait, particulièrement dans la région du Rhin, au Xe siècle, de la restauration disciplinaire et morale ; quels principes ont mis en lumière les partisans de la grande Réforme entreprise par Grégoire VII au XIe siècle, qui devait asseoir définitivement la puissance politique de la papauté, et comment ils ont préparé les voies à l'étude scientifique et à la codification du droit canonique : telles sont les questions que M. Paul Fournier a successivement examinées. Ces conférences ont présenté le plus grand intérêt pour ceux que préoccupent les origines des méthodes scientifiques et le développement des idées religieuses et morales.

III. — Sujet de concours pour 1925.

En vue de l'attribution du prix annuel de 1000 francs, la Faculté propose, pour l'année 1925, le sujet suivant : *L'attitude de saint Bernard à l'égard de la dialectique.*

Les manuscrits, dactylographiés ou du moins écrits très lisiblement, devront être adressés au Doyen de la Faculté avant le 1er avril 1925. Ces travaux ne doivent pas être signés, mais porter une devise, et être accompagnés d'une enveloppe fermée, sur laquelle la devise est inscrite, et contenant le nom et l'adresse de l'auteur. L'enveloppe seule portant la devise du meilleur travail est décachetée après le classement, pour qu'on avertisse le lauréat. Les autres sont détruites sans être ouvertes. Les résultats du concours sont publiés à la fin de mai.

Le Gérant : Joseph Gamon.

Le Puy-en-Velay. — Imprimerie Peyriller, Rouchon et Gamon.

Digitized by Google

LA *VITA AMBROSII* DE PAULIN

(Suite et fin) (1).

---

b) *La biographie chrétienne, genre littéraire.* — Le genre que Paulin a adopté est bien connu : nous l'avons indiqué au début de cette étude; et notre *Vita* se rattache ouvertement aux œuvres antérieures, à la *biographie épiscopale* inaugurée par Pontius ainsi qu'à la *biographie monastique* lancée en Orient par Athanase et répandue désormais dans toute la chrétienté, grâce à la traduction latine de la Βίος Ἀντωνίου par Evagrius, grâce aux petits récits de Jérôme, sur Paul de Thèbes et sur d'autres ermites, s. Hilarion et Malchus. A la fin du IVe siècle, avec la *Vita Martini*, qui eut un si vif succès de librairie, le genre biographique est devenu partout un des plus populaires de la littérature chrétienne. C'est un genre en tout cas entièrement original (2), du moins par son inspiration.

Les *Vitae* poursuivent toujours un double but : l'exaltation d'un saint; l'édification du lecteur.

Il est évident que tous les biographes écrivent *pour glorifier leur saint*, même parfois au détriment d'un autre saint : c'est ainsi que Jérôme conteste à Antoine le titre de premier ermite pour le donner à son Paul de Thèbes, et que, si l'un ou l'autre fut le premier moine en Egypte, un autre héros de Jérôme, Hilarion, est le premier moine de Palestine. De plus, à lire ces biographies, on s'aperçoit qu'elles sont des « hagiographies », au sens où le mot est pris aujourd'hui, qui laissent de côté les échecs, les défauts, tout ce qui n'est pas à l'honneur du personnage. Certains précisent même l'idée qui les a guidés : c'est Pontius, par exemple, qui veut compléter les ouvrages de Cyprien par le récit de ses œuvres

(1) Cf. *Revue des Sciences religieuses*, t. IV, 1924, p. 26-42.

(2) Babut (*op. cit.*) prétend qu'il découle du Philopseudès de Lucien et des vies de philosophes païens. Delehaye (*op. cit.*, p. 80) réfute cette théorie, qui paraitrait plus surprenante encore à propos de la *Vita Ambrosii* que de la *Vita Martini*.

Digitized by Google

et mérites, *pour ne pas laisser dans l'oubli* le souvenir de ses vertus et de sa passion (1). C'est Athanase qui veut contenter la curiosité des moines en racontant les prodiges de la vie d'Antoine (2). C'est Sulpice Sévère qui ne veut pas laisser ignorer l'évêque de Tours (3). C'est Paulin enfin qui s'efforce de *montrer la grâce divine résidant* en Ambroise (4).

Indissolublement liée à ce dessein hagiographique, apparaît une préoccupation morale. Pontius veut par son écrit « que cet *exemple* incomparable et magnifique arrive jusqu'à nos descendants et obtienne l'immortalité (5) ». Athanase écrit aussi « pour que les moines puissent se diriger d'après l'*exemple* d'Antoine (6) » : si les ermites sont proposés comme modèles d'ascétisme, Jérôme narre les aventures de Malchus pour *exhorter* à la chasteté (7). Sévère et Paulin enfin demandent qu'on *imite* la sainteté de leur héros (8). Ce double but, Sévère l'a résumé en une formule saisissante de concision : *ne is lateret — qui esset imitandus* (9).

La *Vita* est donc un genre original en ce qu'elle unit les caractères de deux genres distincts : le panégyrique, l'oraison funèbre, d'une part, la prédication morale ou le sermon anecdotique de

(1) « ... *tametsi multa conscripsit, per quae memoria digni nominis supervivat, etsi eloquentiae ejus ac Dei gratiae larga fecunditas* etc... *Certe durum erat ut .. Cypriani .. passio praeteriretur... et quae dum vixit gesserit non paterent.* » (*V. Cyp.*, ch. 1).

(2) Cf. *Revue des Sciences religieuses*, 1924, p. 41, note 3.

(3) « *dedimus operam ne .. lateret ..* » (*V. Mart.*, ch. 1).

(4) « ... *ut gratia viri... agnoscatur.* » (*V. Amb.*, ch. 2).

(5) « .. *ut ad posteros quoque nostros incomparabile et grande* documentum *in immortalem memoriam porrigatur.* » (*V. Cyp*, ch. 1). Documentum = exemple, et non document.

(6) « ἵνα καὶ πρὸς τὸν ἐκείνου ζῆλον ἑαυτοὺς ἀγάγητε... » (Evagrius : *ut ad ejus aemulationem atque exemplum vos instituere possitis*) *V. Ant.*, Proœmium.

(7) «.. *castis historiam castitatis exposui. Virgines castitatem custodire exhortor. Vos narrata posteris, ut sciant inter gladios, et inter deserta et bestias, pudicitiam nunquam esse captivam...* » (*V. Malchi*, ch. 10, *fine*).

(8) « *ne is* [Migne : *his*] *lateret qui esset* imitandus » (*V. Mart.* ch. 1) — « *hortor et obsecro omnem hominem qui hunc librum legerit ut* imitetur *vitam sancti viri* » (*V. Amb.*, ch. 55).

(9) A propos de Pontius, M. Harnack (*op. cit.*, p. 75-78) déclare que le type fondé par la *Vita Cypriani* « fait reposer la pratique de la religion sur le détachement du monde et la charité en forme d'*imitatio* », et il souligne le rôle des notions d'*exemplum*, *documentum* (exemple), *imitari*, *aemulari*, etc.

Digitized by Google

l'autre. Ainsi que l'ont montré les formules citées, Paulin a emprunté à ses devanciers l'idée générale de l'œuvre, qui a eu pour conséquence de mettre en relief les éminentes vertus du saint, idéal de tout chrétien, et ses succès et ses miracles, manifestations éclatantes de la grâce divine.

c) *Le merveilleux dans la Vita Ambrosii.* — Nous pouvons en effet rattacher au premier de ces buts — l'exaltation du saint — la place énorme tenue dans les *Vitae* par les miracles. Au IIIe siècle le biographe de Cyprien ne met dans sa *Vita* aucun prodige ni aucune invraisemblance (1). Par contre, à la fin du IVe siècle, au temps de la grande vogue des biographies (et c'est sans doute ce qui explique cette vogue), le merveilleux a tout envahi. Il est venu d'Orient, et des traditions populaires qu'Athanase a rassemblées autour du nom de l'ermite Antoine (2). Tout biographe se croit désormais tenu d'assaisonner son récit de miracles et de prodiges. Jérôme renchérit sur les détails que donne Athanase afin de montrer Paul de Thèbes supérieur à Antoine (3); et Sévère s'est mis à leur école, attribuant pour la première fois à un évêque d'Occident un pouvoir surnaturel qui semblait réservé jusque-là aux ermites centenaires des solitudes orientales. Paulin s'est conformé à cette mode : il ne pouvait guère en être autrement. Mais la proportion du merveilleux est chez lui beaucoup plus réduite que dans les autres *Vitae*, et il a un caractère moins invraisemblable.

(1) «.. Quant à ce monde merveilleux qui a commencé à se montrer dans l'Église latine dans les dernières décades de la vie d'Augustin, que le grand Père de l'Église a aidé à s'introduire... et qui en très peu de temps a éteint presque toutes les lumières pour allumer des feux trompeurs, — de ce monde merveilleux dont l'Église, conquise par lui, s'est emparée et qu'elle possède encore aujourd'hui, Cyprien ne sait encore rien. » (HARNACK, *op. cit.*, p. 81).

(2) « Le merveilleux comme élément obligé et prépondérant fait son entrée dans l'hagiographie par les récits qui célèbrent les hauts faits des fondateurs du monachisme, et c'est de l'Egypte que semblent provenir les histoires extraordinaires qui se répètent dans tout l'Orient d'abord, pour aller bientôt alimenter la pieuse curiosité des chrétiens d'Occident qui les accueilleront avec avidité. » (DELEHAYE, *op. cit.*, p. 74).

(3) C'est ainsi que dans la *Vita Pauli* les animaux du désert (hippocentaure [!], corbeau, lions) sont au service de l'ermite; dans la *Vita Hilarionis*, nous voyons l'ermite ne pas guérir seulement les hommes, mais les bêtes : Hilarion a le pouvoir de guérir un chameau enragé !

Digitized by Google

Une première élimination s'impose : les vies monastiques s'étendent complaisamment sur le genre de vie des ermites au sein du désert et précisent leur ration quotidienne de nourriture et énumèrent leurs privations (1). Les vies occidentales, la *Vita Ambrosii* en particulier sont muettes là dessus.

Dans les vies orientales de même apparaissent parfois des monstres extraordinaires, issus du désert (?) ou manifestations du démon : chez Jérôme, pullulent les hippocentaures, satyres et autres animaux fabuleux (2). Paulin, pas plus que Sévère n'introduit un tel merveilleux, auquel peu de chrétiens, en Occident surtout, devaient ajouter foi (3).

Mais d'autres catégories de merveilleux ont pénétré dans les *Vitae* épiscopales :

1°) les *prodiges* dus à une faveur céleste (4) : la *Vita Martini* en contient six (5) ; la *Vita Ambrosii* en a trois : l'essaim d'abeilles posé sur les lèvres du jeune Ambroise endormi (6), la conservation du corps de s. Nazaire (7) ; la transfiguration d'Ambroise possédé par l'Esprit Saint (8) ;

2°) les *guérisons* de malades (9) : Sévère en donne six (10), sans compter deux résurrections (11) ; Paulin en donne *quatre* : une

(1) Cf. *V. Ant.*, passim ; et surtout *V. Pauli*. ch. 5 et 6 ; *V. Hil.*, ch. 4 et 5, 9, 10 et 11.

(2) *V. Pauli*, ch. 7 et 8.

(3) Jérôme « se plaignait amèrement de l'accueil sceptique fait à son hagiographie » (Delehaye, *op. cit.*, p. 73) : cf. *V. Hil.*, ch. 1 : « *maledicorum voces contemnimus qui detrahentes Paulo meo... ut non fuisse.. existimetur.* »

(4) P. ex. chez Athanase, la source qui jaillit au désert pour désaltérer Antoine et ses compagnons mourant de soif ; chez Jérôme, le corbeau qui apporte à Paul son pain quotidien, et qui, le jour de la visite d'Antoine, a doublé la ration !

(5) P. ex. l'arrêt d'un enterrement, l'arrêt de la chute d'un pin, l'arrêt du glaive dirigé sur Martin, etc., le tout par la volonté du saint (*V. Mart.* ch. 11, 12, 13, 14, 15).

(6) Ch. 3.

(7) Ch. 32.

(8) Ch. 42.

(9) P. ex. 2 jeunes filles guéries à distance par Antoine ; une femme stérile et les enfants d'Aristaenete guéris par Hilarion.

(10) A Trèves ; à Paris ; la fille d'Arborius ; Paulin de Nole ; 2 guérisons sur lui-même lors d'un empoisonnement, et d'une chute d'escalier (*V. Mart.* ch. 16, 18, 19, 6).

(11) Un catéchumène ; un esclave de Lupicin (*V. Mart.*, ch. 7, 8).

Digitized by Google

paralytique romaine (1), l'aveugle Severus (2), Nicentius qui souffrait aux pieds (3), l'aveugle dalmate (4), plus *une résurrection* : le jeune Pansophius (5) ;

3°) les *expulsions de démons* (6) : Martin en opère sept (7); Ambroise *trois* (8), sans compter les guérisons de possédés obtenues en masse lors des translations de reliques (9) ou aux obsèques d'Ambroise lui-même (10).

La *Vita Martini*, modèle le plus rapproché de Paulin par la date et par la nature de la vie du héros, a donc deux fois plus de miracles que la *Vita Ambrosii*, pour ces trois catégories (11). Il faudrait y ajouter :

4°) *la lutte personnelle contre les démons*, qui tient dans la *Vita Antonii* une si grande place (12), dont Sévère cite un exemple (13), et qui n'apparaît nulle part chez Paulin;

5°) *les révélations surnaturelles*, dont Antoine est aussi gratifié si souvent (14) : Martin en eut une (15), Ambroise également, mais sur son lit de mort (16) ; les seules autres « révélations » de la *Vita Ambrosii* (17) sont les apparitions posthumes du saint, en Orient, en Afrique, à Florence.

(1) Ch. 10.

(2) Ch. 14.

(3) Ch. 44.

(4) Ch. 52.

(5) Ch. 28.

(6) C'est le miracle le plus fréquemment opéré par Antoine ou par Hilarion, et comme leur spécialité.

(7) Ch. 17 (2), 18, 21, 22, 23, 24.

(8) Guérison de l'haruspice Innocentius, du fils de Probus, d'un anonyme (ch. 20, 21, 33).

(9) Des ss. Gervais et Protais à Milan (ch. 14), des ss. Vitalis et Agricola à Florence (ch. 29), des ss. Nazaire et Celse à Milan (ch. 32-33).

(10) Ch. 48.

(11) *V. M.* = 21 miracles; *V. A.* = 11.

(12) 9 ch. entiers (ch. 5, 6, 8, 9, 10, 13, 51, 52, 53). Cf. son discours aux moines (ch. 26 à 43).

(13) Ch. 6.

(14) Ch. 59, 60, 62, 63, 65, 66, 82, 86 (8 en tout).

(15) Une prédiction à Maxime (ch. 20).

(16) La prévision de sa mort (ch. 47).

(17) Nous ne considérons pas comme prophéties les avertissements à l'arienne de Sirmium (ch. 11), pas plus que les punitions providentielles, « véritables jugements de Dieu », que l'on peut considérer comme des coïn-

Digitized by Google

Au total, le merveilleux se réduit chez Paulin à 15 miracles (1), qui occupent *un cinquième* de l'œuvre, alors qu'il constitue *plus de la moitié* de la *Vita Martini* (2).

Pour la « qualité » du merveilleux, la conclusion est aussi significative : point de visions célestes ou d'apparitions démoniaques, point d'animaux fabuleux ni d'incroyables ascétismes, comme dans la vie d'Antoine à qui le ciel paraît constamment ouvert et dont l'activité s'efforce surtout à triompher de Satan. Nous ne trouvons chez Paulin que l'attirail quasi ordinaire des guérisons miraculeuses ; et parmi les autres miracles, certains pourraient être considérés comme des faits naturels, bien que peu ordinaires, telle l'apparition d'Ambroise en Orient, le jour même de sa mort (3), ou comme des visions imaginaires, telles celle qu'eut le saint dans son agonie ou celles qu'on eut de lui en des temps troublés, en Toscane et en Afrique. Tous ces événements extraordinaires, en tout cas, sont narrés sans aucun détail et brièvement, à l'opposé de Jérôme, par exemple, si prolixe et si poétique dans ses récits de visions (4).

d) Le contenu historique de la Vita Ambrosii. — Si l'élément merveilleux n'est pas prépondérant chez Paulin comme chez d'autres biographes, il n'en reste pas moins qu'il n'a pas entendu faire œuvre d'historien. Le genre tel que nous l'avons défini et en avons analysé un des aspects, n'est pas un genre historique (5) ; et l'on pourrait dire de toutes ces vies, ce qui a été écrit de la *Vita Cypriani* : « Elle est *à notre goût* étendue là où elle devrait être brève, et incomplète et maigre là où on attend des dévelop-

cidences : mort de l'arien Euthymius, des cubiculaires de Gratien, du prêtre Donat, de l'évêque Romanus, tous ennemis d'Ambroise (ch. 12, 18, 55).

(1) La *V. Mart.* en a 23 ; mais les apparitions posthumes n'y figurent pas, la vie ayant été écrite avant la mort du saint : c'est 2 fois plus que dans la *V. A.* si l'on retranche de 15 les 3 apparitions posthumes d'Ambroise.

(2) *V. Antonii* : 706 lignes sur 2461 = 28 0/0 (non compris les discours aux moines). *V. Martini* : 489 lignes sur 928 = 52 0/0. *V. Ambrosii* : 205 lignes sur 1022 = 20 0/0 (y compris miracles posthumes).

(3) Cf. les « monitions » et autres cas cités de nos jours par les tenants des sciences psychiques.

(4) Cf. *V. Pauli*, ch. 14 (Antoine voit Paul monter au ciel).

(5) « Pour les anciens une biographie n'est pas une histoire » (Delehaye, *op. cit.*, p. 82).

Digitized by Google

pements détaillés » (1). Il faut voir néanmoins si, sans le vouloir ou sans s'en rendre compte, nos hagiographes ne traiteraient pas ce qui est « de notre goût ». Ce qui d'abord nous intéresse davantage et nous paraîtrait aujourd'hui appeler le plus de développements, c'est la peinture du milieu et de l'époque où vit le héros, ses rapports avec les grands personnages civils ou ecclésiastiques, bref tout ce qui touche à l'*histoire générale de l'Église* comme à *celle de l'Empire*. Or, presque toutes les *Vitae* sont là-dessus d'une pauvreté de renseignements désespérante.

Pontius ne donne *rien* sur l'ensemble de la persécution de Dèce et de Valérien ni sur l'affaire des *lapsi* ou sur la question du baptême des hérétiques (2).

Les vies de moines sont à peu près muettes sur l'histoire de l'Orient aux IIIe et IVe siècles : dans la *Vita Antonii*, quelques allusions à la persécution (3) et aux troubles de l'arianisme (4) dans Alexandrie, à la dynastie constantinienne (5) : et c'est pourtant le patriarche d'Égypte qui écrit, le principal acteur des grandes luttes religieuses ; dans la *Vita Pauli*, quelques lignes sur la persécution de Dèce (6), et dans la *Vita Hilarionis*, sur celle de Julien (7). — et c'est tout. Il y a toutefois cette excuse que ces ermites, dans les montagnes de leur désert, n'étaient point mêlés aux événements politiques et ne les connaissaient guère.

Martin de Tours au contraire a été mêlé à l'histoire de toute la seconde moitié du siècle : la succession impériale en Gaule, de Julien à Valentinien, et de Gratien à Maxime, le paganisme moribond, le priscillianisme et les querelles autour d'Ithace et de Félix, autant de sujets qui avaient dû occuper le saint évêque et qui devraient alimenter sa biographie : Sulpice Sévère n'y

(1) Harnack, *op. cit.*, p. 32 (c'est lui qui souligne).

(2) M. Monceaux le dit excellemment : « Il sacrifie, non les mots, mais les choses. Et précisément les choses les plus importantes; car ce qu'il admire en Cyprien et ce qu'il veut peindre, *c'est moins le politique, le chef d'Église* que le chrétien, le clerc accompli » (*op. cit.*, II, p. 193).

(3) *V. Ant.*, ch. 46.

(4) *Ibid.*, ch. 69-70.

(5) *Ibid.*, ch. 81.

(6) *V. P.*, ch. 2.

(7) *V. Hil.*, ch. 33-34.

Digitized by Google

consacre guère que deux chapitres (1), soit *moins d'un treizième* de l'œuvre. Encore s'excuse-t-il de mêler à ses récits de merveilles surnaturelles des faits « de moindre importance » : *ut minora tantis inseram*, c'est par ces mots qu'il commence le chapitre où sont narrés un voyage à Trèves et l'entrevue avec Maxime.

Paulin, répétons-le, n'a pas un but différent, mais la tendance naturelle de son esprit simple et droit, son absence de parti-pris littéraire, sa pauvreté d'imagination et d'autre part le grand nombre de ses souvenirs et de ses informations touchant la vie du saint, tout concourut à faire passer dans la *Vita* une partie notable de l'activité politique d'Ambroise. *Treize* chapitres (2) se rattachent à l'histoire générale de l'Église ou de l'Empire, soit *près du quart* (3). Sans doute peut-on dire de Paulin que « le désir d'édifier avant tout le détourna d'insister sur le rôle politique d'Ambroise » (4). Mais rendons-lui cette justice qu'il en a parlé, et, à la différence de ses devanciers, n'a pas complètement passé sous silence ces faits « moindres » que des miracles.

Ne considérons maintenant que la vie personnelle de notre saint, à laquelle l'historien s'intéresse autant qu'aux événements contemporains. Si nous faisons abstraction des purs récits de miracles ou des simples éloges de vertus, si nous négligeons également l'introduction et la conclusion du biographe, nous devons avoir un « résidu » de faits constituant la biographie proprement dite (jeunesse — élévation à l'épiscopat — rapports avec le pouvoir civil — voyages — solennités — anecdotes diverses). La proportion de cette partie *biographique pure* (5) dans l'ensemble de la *Vita Ambrosii* est des *trois cinquièmes*. C'est une proportion assez forte en soi, et considérable par rapport aux

(1) Les ch. 4 (campagne de Julien [?] en Gaule) et 20 (rapports avec Maxime).

(2) Les ch. 12, 13, 15, 17, 18 (luttes ariennes sous l'impératrice Justine), 19 (2e mission auprès de Maxime), 22, 23, 24 (conflits avec Théodose), 26, 27, 31 partie de 32 (rapports avec Valentinien — conflit avec Eugène — triomphe de Théodose), partie de 50 et 51 (révolte de Gildon — invasion de Radagaise).

(3) 261 lignes sur 1022, soit 24 0/0 (*V. Mart.* : 82 l. sur 894, soit 9 0/0).

(4) P. de Labriolle, *Saint Ambroise*, p. 2-3.

(5) A savoir : début du ch. 3 (origine), ch. 4 à 9 (jeunesse et élévation à l'épiscopat), 11 à 15, 17 et 18 (luttes ariennes), 19 (mission à Trèves), 22 à 27 29 à 37 (rapports avec Théodose, Valentinien et Eugène — anecdotes diverses), 45 à 48 (maladie et mort). Au total, 619 lignes sur 1022, soit *60 0/0*.

Digitized by Google

autres *Vitae* (1). Comme plus haut pour le contenu d'histoire générale, une faible proportion s'explique pour les vies d'ermites, dont l'existence au désert ne dut pas être mouvementée. Mais, à côté de la biographie de l'évêque de Tours, celle de l'évêque de Milan paraît autrement remplie.

Nous pouvons donc conclure que Paulin a mis dans son œuvre moins de merveilleux et plus de faits qu'aucun de ses prédécesseurs. Il n'a obéi qu'en partie aux lois du genre : il nous renseigne de façon notable sur la vie du saint et sur son rôle; et nous allons voir que s'il est médiocre écrivain, il apparaît assez bon historien.

III. — Paulin écrivain.

Notre diacre n'était pas, nous l'avons dit, un professionnel de la plume. On va en retrouver la preuve et en discerner les conséquences, en étudiant comment il écrit, comment il compose.

a) *Le style.* — L'impression dominante, à le lire, est celle d'une grande simplicité littéraire. Sans doute, nous lisons dans sa Préface : « Je n'obscurcirai pas la vérité sous les fards du langage, de peur qu'en voyant l'écrivain rechercher la pompe de l'élégance, le lecteur ne perde la notion de si grandes vertus, car il lui convient de regarder moins aux ornements et aux pompes du langage qu'à la vertu des faits et à la grâce de l'Esprit saint » (2). Quand on lit de telles promesses, on peut penser que ce sont là les précautions oratoires d'une rhétorique qui se déguise. Sulpice Sévère, habile écrivain, s'il en est, use de termes semblables. Mais chez Paulin, cette modestie s'exprime trop gauche-

(1) *V. Ant.* : ch. 6 (partie), 11 (part.), 12 (part.), 14, 15, 44, 45, 46, 47 (part.), 49, 54, 68, 69, 70, 81, 85, 89, 90, 91, 92 (nous ne comptons pas les discours, qui ne sont pas des *faits*) = en tout 540 lignes sur 2461, soit 21 0/0. — *V. Mart.* ch. 2 à 7, 9, 10, 13, 15, 18, 20 = en tout 435 l. sur 928, soit 46 0/0. — Pour la *V. Cyp.*, aucun calcul ne serait significatif, près de la moitié étant occupée par la « passion » (exil, procès, mort) : en la comprenant, nous avons 421 l. sur 613, soit 68 0/0; sans elle, 151 l., soit 24 0/0.

(2) « *..nec verborum fucis veritatem obducam, ne dum scriptor elegantiae pompam requirit, lector tantarum virtutum amittat scientiam, quem non magis phaleras, pompasque verborum, quam virtutem rerum, gratiamque Spiritus sancti spectare conveniat* » (*V. A.*, ch. 1).

Digitized by Google

ment pour être affectée : la phrase que nous venons de citer est longue et lourdement construite, ainsi qu'assez compliquée ; le mot *pompa* y est répété à deux lignes de distance dans des expressions différentes ; bien des tournures sont plates et vagues (1). Ce qui suit, au contraire, est écrit avec les recherches et les artifices d'une rhétorique pénible : « car nous savons que les voyageurs aiment mieux l'eau coulant goutte à goutte d'une petite source, lorsqu'il leur arrive d'avoir soif, que les cours d'eau issus d'une fontaine coulant à flots, dont ils ne peuvent retrouver l'abondance au moment de leur soif. De même le pain d'orge est d'ordinaire agréable aux gens habitués à des repas de cent services chaque jour, copieux au point de vomir. De même encore ceux qui admirent les agréments de beaux jardins se plaisent d'ordinaire aux plantes sauvages » (2).

Cette triple comparaison nous paraît bien prétentieuse et laborieuse. Quelques lignes après avoir juré de n'en point mettre, voilà les *verborum fuci*, les fards du langage ! L'auteur s'est contraint en cet endroit à « bien écrire » des parallèles fleuris, qui contrastent d'autant plus avec le style vraiment sans apprêt du reste du chapitre.

Lisons par contre les introductions des autres *Vitae* : nous serons frappés par la grandiloquence de Pontius, ses périodes déclamatoires, ses redondances, ses exagérations oratoires, et la pointe de la phrase finale : « nous sommes soumis à un double fardeau, car nous sommes écrasés à la fois par les vertus du héros et les exigences du public » (3).

Jérôme aime à discuter sur les raisons pour lesquelles il écrit, à répondre à ses contradicteurs ; il introduit dans la *Vita Hilarionis* une anecdote sur Alexandre le Grand, dans la *Vita*

(1) Ex. : « *elegantiae pompa, — virtutem rerum...* ».

(2) « *Siquidem noverimus viatores gratiorem habere aquam brevi vena stillantem, forte cum sitiunt, quam profluentis fontis rivos, quorum copiam sitis tempore reperire non possunt. Et hordeaceus panis dulcis solet esse etiam his qui centenis vicibus ferculorum quotidiani convivii copias ructare consuerunt. Sed et hortorum amœna mirantibus herbae agrestes placere consueverunt* » (*V. A.*, ch. 1).

(3) M. Monceaux ajoute : « Le pauvre homme se perd dans ses métaphores et ses hyperboles. On croirait entendre l'exorde d'un de ces rhéteurs qui au IVe siècle entreprenaient de prononcer le panégyrique d'un empereur devant cet empereur lui-même » (*op. cit.*, II, p. 192).

Digitized by Google

Malchi une comparaison, — moins modeste qne celles de Paulin, — sur les « grandes manœuvres » navales. Sévère est aussi prolixe et vide dans ses préfaces. Paulin, assez bref malgré ses inutiles comparaisons (1), a néanmoins trouvé la place d'énumérer ses sources.

Si nous comparons le style du corps même de ces ouvrages, même constatation : Pontius est sans cesse emphatique (2); Athanase toujours grave et verbeux; Sévère et Jérôme ont une fluidité, une aisance prolixe qui expliquent leur vif succès littéraire, et dans les vies monastiques de ce dernier, le récit est toujours souple, alerte et varié, à la manière d'un roman, ou, comme on l'a dit, d'un conte de fées (3). Paulin au contraire n'a guère d'attrait ni d'adresse. Son exposition est toujours très claire, mais sans art comme sans emphase. Les répétitions de mots (4), l'absence de transitions (5) tendent à nous donner une impression de gaucherie.

Il est très maladroit aussi dans la manière dont il justifie sa brièveté : « mon récit sera bref et concis, afin que le lecteur, dont l'esprit sera peut-être choqué par mon style, soit du moins incité à me lire par ma brièveté » (6).

Et plus loin, s'il n'insère pas *in extenso* une lettre d'Ambroise, c'est « de peur que l'adjonction de cette trop longue lettre ne soit un ennui pour le lecteur » (7). Paulin est d'ailleurs resté fidèle à son intention : au contraire de Pontius par exemple, qui

(1) 46 lignes (ch. 1 et 2) — cf. *V. Mart.* 49 l. (ch. 1) + 34 (Proœmium) = 83 l.

(2) « Ce n'est pas seulement l'exorde que gâte ce fatras de déclamateur. Presque toutes les parties de l'ouvrage sont encombrées de cette lourde phraséologie : louanges hyperboliques du héros ou affectation de modestie. Le malheureux diacre se bat les flancs... » (Monceaux, *ibid.*).

(3) Cf. Babut, *op. cit.* (passim). Ex. : le début du récit sur Malchus : « *Erat igitur illic quidam nomine Malchus...* » (ch. 2) = Il était une fois...

(4) P. ex. : *pompa* à deux lignes de distance, de même que *breviter* et *brevitas* (ch. 1); *per idem tempus*, invariablement répété en tête de douze chapitres ! etc.

(5) En dehors des indications de temps (cf. *infra*), les chapitres sont introduits par *igitur*, *autem*, *etiam* : termes fort vagues.

(6) « *..breviter strictimque describam ; ut lectoris animum etsi sermo offenderit, brevitas tamen ad legendum provocet* » (ch. 1).

(7) « *..ne adjunctae epistolae prolixitas fastidium legenti afferret* » (ch. 19).

Digitized by Google

a « sacrifié, non les mots, mais les choses » (1), il n'y a pas de longs hors d'œuvre dans la *Vita Ambrosii* ; et même si les faits nous paraissent parfois de moindre intérêt, ce sont des faits néanmoins, et exposés avec concision. Les seules digressions sont d'une part le parallèle entre les Ariens de Milan et les Juifs de l'Évangile (2), et d'autre part le développement sur l'avarice, que détestait Ambroise, paraît-il (3). Mais c'est peu, lorsqu'on vient de lire les oiseuses périodes sur les vertus de Cyprien (4) ou les interminables entretiens d'Antoine avec ses moines ou les philosophes païens (5).

Sévère a eu le même souci que Paulin de faire court. Il y est parvenu mieux encore (6), se réservant peut-être, dès la rédaction de la *Vita*, de la compléter par des annexes qui furent les *Lettres* et les *Dialogues* (7) : additions qui eurent l'attrait non seulement du complément d'information, mais de la variété d'exposition. Mais l'auteur de la *Vita Martini* a justifié d'un mot (8) sa méthode, dont l'habileté résidait précisément dans l'apparence de spontanéité. L'auteur de la *Vita Ambrosii* au contraire insiste pesamment sur la crainte de fatiguer le lecteur. Le premier est habile avec discrétion ; celui-ci est indiscrètement maladroit.

b) *La composition.* — Dans cette analyse des caractères d'écrivain de Paulin, tout concourt à la même conclusion, qui confirme ce que nous disions de son caractère : notre auteur est bref par manque d'invention, gauche par inexpérience. Nous en trouvons une autre preuve dans le plan de la *Vita*.

Comment avaient *composé* les devanciers de Paulin? Pour Pontius, la question ne se pose pour ainsi dire pas : après l'introduction (ch. 1), viennent trois chapitres sur la carrière anté-épiscopale de Cyprien (ch. 2 à 4), puis six chapitres sur son œuvre

(1) Monceaux, *op. cit.*, p. 193.

(2) 15 lignes au ch. 15.

(3) Les 32 lignes du ch. 41.

(4) *V. Cyp.*, ch. 2, 3, 6.

(5) *V. Ant.*, ch. 16 à 43 — 72 à 79.

(6) *V. Mart.* = 928 lignes ; *V. Amb.* = 1022 ; *V. Ant.* = 2461.

(7) Comme certains romanciers échelonnent leur œuvre en plusieurs volumes pour réaliser une entreprise de librairie, ou simplement pour piquer la curiosité.

(8) Au chap. 1.

Digitized by Google

épiscopale : vertus, fuite devant la persécution, charité envers le peuple (ch. 5 à 10), enfin neuf chapitres sur sa Passion (ch. 11 à 19) (1). Athanase, autrement plus abondant, ne semble pas avoir eu de plan : en dehors des rares événements de la vie d'Antoine : retraite au village (ch. 3-4), puis au désert (ch. 11-12), visites aux monastères (ch. 14 et 54), voyages à Alexandrie (ch. 46-47 et 70-71), rien n'empêche évidemment que les combats contre les démons, les guérisons et les miracles se soient déroulés dans l'ordre où ils sont racontés. Mais de la part d'un narrateur qui n'est nulle part un témoin oculaire, il est fort probable que la place donnée aux miracles et aux discours soit tout arbitraire. Jérôme (2) semble avoir eu la volonté d'introduire un ordre : après l'installation et le genre de vie d'Hilarion (ch. 2 à 10), il fait *une digression chronologique* pour indiquer son régime alimentaire dans les périodes successives de sa vie (ch. 11), puis « il revient à l'ordre de son récit » (3), lequel n'est donc pas chronologique; il semble bien d'ailleurs, à lire les miracles qui suivent (ch. 12 à 23), que l'auteur les a délibérément placés dans une progression ascendante, des plus communs (conversion des voleurs, guérison de la femme stérile) aux plus extraordinaires (guérisons de possédés et du chameau de Bactriane enragé); puis viennent les éloges de vertus, avec les exemples témoignant de son influence (ch. 24 à 29), et la vertu d'humilité lui sert de transition pour raconter les voyages successifs qu'il accomplit afin de se dérober à la gloire, depuis Gaza jusqu'en Sicile, en passant par l'Égypte et en Libye, et de là en Épire et à Chypre (ch. 30 à 43). Sulpice Sévère suit de même un ordre logique : après le récit des origines de Martin jusqu'à l'épiscopat (ch. 2 à 10), il énumère ses miracles, groupés en trois catégories : lutte contre le paganisme (ch. 11 à 15), guérisons (ch. 16 à 19), victoires sur le démon (ch. 21 à 24), en insérant simplement au ch. 20 une *digression historique* sur le voyage à Trèves.

(1) On pourra là-dessus disserter à perte de vue pour savoir si la *Vita Cypriani* appartient au « genre péripatétique » de Plutarque, et dans quelle mesure elle est pénétrée de *laudatio* ou panégyrique. C'est un débat tout formel qu'a institué Kemper (*op. cit.*).

(2) Il ne peut s'agir ici que de la *V. Hilarionis* : la *V. Pauli* et la *V. Malchi* ne sont guère que des « nouvelles », de petits romans surnaturels.

(3) « *Deinceps ad narrandi ordinem regrediar* » (ch. 10).

Digitized by Google

Paulin est tout différent. La date des évènements n'est pas plus précisée chez lui que chez Athanase ou Sévère, et c'est par les allusions aux évènements connus de nous par ailleurs que nous pouvons dater tel ou tel fait : par exemple, lorsqu'il cite les Empereurs (1), ou, après la mort d'Ambroise, la révolte de Gildon, l'invasion de Radagaise. Ce silence chronologique s'explique aisément par le caractère du genre littéraire employé, et se comprend d'autant mieux, lorsqu'on connait les insouciances et les omissions, voire les contradictions des écrivains anciens en matière de chronologie historique. Il est fort remarquable déjà qu'il y ait concordance absolue entre les données de la *Vita* et les autres témoignages, de même qu'entre les divers passages de la *Vita* (2).

Mais si aucune date n'est explicitement donnée, nous croyons pouvoir affirmer que les chapitres s'enchaînent selon l'ordre même de succession dans le temps; plusieurs indices le prouvent :

1° Les Empereurs que Paulin est amené à citer (3) apparaissent dans le récit dans l'ordre même de leur succession (4);

2° En deux endroits, il rompt l'ordre chronologique, et il l'indique (5) : s'il précise qu'il y a là un retour en arrière, c'est évidemment que partout ailleurs il est allé sans cesse en avant (6);

(1) « *Occiso Gratiano imperatore* » (ch. 19). — « *Mortua vero Justina* » (ch. 20). — « *Extincto Maximo, posito Theodosio imperatore Mediolani* » (ch. 22). — « *Egresso Theodosio de Italia et Constantinopoli constituto* » (ch. 26). — « *Mediolanum revertitur, jam inde egresso Eugenio* » (ch. 31). — « *post cujus* [Theodosii] *obitum, fere triennium supervixit* [Ambrosius] » (ch. 32).

(2) Cf. par contre Sulpice Sévère et ses insolubles contradictions, *apud* Babut et Delehaye (*opp. cit.*).

(3) D'ailleurs Paulin ne donne ces précisions que parce qu'une circonstance du récit le force à l'indiquer : « *Egresso Theodosio de Italia..* » est mis pour expliquer que Valentinien n'avait pas Théodose à ses côtés lors de l'affaire de l'Autel de la Victoire. — « *Temporibus vero Gratiani* » est nécessaire pour rendre intelligible que l'histoire se termine au moment de la mort de Gratien, etc.

(4) Ch. 19 = *Occiso Gratiano* = 383.

Ch. 22 = *Extincto Maximo* = 388.

Ch. 26 = *Egresso Theodosio de Italia* = 391.

Ch. 26 (fin) : *postquam Valentinianus vitam finivit* = 392.

(5) « *Temporibus vero Gratiani*, ut retro redeam » (ch. 37). — « *Superioribus autem diebus* » (ch. 43).

(6) Il y a une autre exception : c'est le ch. 20, avec le *Mortua vero Justina*. Justine n'étant morte que vers 390, c'est après le ch. 24 que celui-là devrait

Digitized by Google

3° Les locutions de temps ont évidemment une signification et ne sont pas employées à tort et à travers : après l'anecdote sur le jeune Ambroise au berceau, vient le récit de l'adolescence, logiquement introduite par *Postea*; après sa nomination comme consulaire, vient son élection épiscopale qui a suivi de quelques mois son arrivée à Milan : d'où la transition de l'une à l'autre par *Per idem tempus*; et désormais ces trois mots reviendront en tête de nombreux chapitres (1), indiquant que ce qui va être exposé a suivi de près les faits du chapitre précédent. Lorsqu'un intervalle assez considérable sépare deux chapitres, Paulin remplace *per idem tempus* qui témoigne d'une succession immédiate et quasi simultanée, par *post dies hos* (2), qui indique l'écoulement d'un temps plus ou moins long, ou même *post annos aliquot* (3);

4° Aucun ordre logique n'a manifestement présidé à la mise en place des chapitres : les rapports avec les Empereurs sont étudiés à cinq reprises, à propos de chacun (4); les voyages hors de Milan sont éparpillés (5); la renommée d'Ambroise au loin est célébrée en deux anecdotes séparées (6). Il serait absurde de penser qu'un témoin oculaire et qui a eu, nous l'avons vu, des informations de première main, ne soit pas renseigné sur les dates des principaux évènements qu'il rapporte : sans doute ne les donne-t-il pas, parce qu'il ne considère pas ces vains détails comme susceptibles d'intéresser le lecteur, mais il en tient compte dans sa rédaction. Il serait absurde également de considérer comme entièrement contingente la mise côte à côte de ces faits politiques, religieux, anecdotiques, miraculeux. Il ne reste qu'une hypothèse, la plus vraisemblable si l'on songe au caractère de l'auteur : c'est qu'il a

prendre place. Il est évident que le bon sens indiquait de le rattacher néanmoins à la suite du conflit avec Justine. La rupture n'est indiquée que par le *Mortua Justina*, et non explicitement, comme dans les deux autres cas.

(1) Ch. 6, 10, 14, 17, 21, 24, 25, 30, 34, 35, 36, 44, 46 : en tout *13 fois*. Cf. *Quo in tempore*, locution synonyme (ch. 32).

(2) Ch. 45.

(3) Ch. 19.

(4) Avec Maxime (ch. 19), avec Théodose (ch. 22-24), avec Valentinien, puis Eugène (ch. 26-27), avec Théodose de nouveau (ch. 31).

(5) A Rome (ch. 9, fin), à Sirmium (ch. 11), à Florence (ch. 27 à 29).

(6) Anecdotes des deux Perses (ch. 25), et des chefs francs (ch. 30).

Digitized by Google

mis bout à bout, dans l'ordre chronologique, tout ce qu'il savait de son héros.

Nous pouvons donc tenir pour assuré que, du début à la fin, la succession des chapitres est strictement celle de la chronologie, avec les deux ou trois exceptions citées plus haut. L'on voit toutes les conséquences qui peuvent en découler pour la chronologie de la vie d'Ambroise; mais nous n'avons pas à les développer ici. Il est un point seulement sur lequel nous voudrions attirer l'attention : c'est la date probable à laquelle Paulin serait venu auprès de l'évêque. Les souvenirs personnels qui sont, nous l'avons vu, une des principales sources de la *Vita*, ne sont pas répartis dans toutes les parties de l'œuvre, mais seulement dans le dernier tiers environ (1); c'est exactement au ch. 32 que commence à apparaître le témoignage oculaire de l'auteur : ce serait donc seulement à partir de ce moment (395, époque de la mort de Théodose) que Paulin aurait vécu auprès d'Ambroise. Il semble même possible d'affirmer que c'est à partir de *394*; car l'attitude de l'évêque au moment de la bataille d'Aquilée est exposée avec un luxe de détails qui semblent provenir de souvenirs personnels, tandis que les évènements antérieurs (conflits avec Justine et Théodose) sont visiblement connus par des témoignages indirects et par la correspondance du saint.

IV. — Paulin historien.

Paulin ne s'est en somme pas donné la peine de composer son livre, pas plus qu'il n'a su l'écrire en beau style; mais cette infériorité littéraire est, de notre point de vue, une supériorité. Avec sa méthode chronologique, il a été historien sans le vouloir. Nous pouvons établir qu'il l'est également pour le fond de l'ouvrage.

a) *La sincérité.* — Après tout ce que nous avons dit, sa sincérité paraît hors de doute. Avait-il intérêt à inventer certains traits de la vie de son héros? Supposons-le un instant. Il aurait dû alors effacer tout ce qui n'était pas à son honneur. Nous le voyons au contraire attribuer à Ambroise une prévision qui ne s'est pas

(1) Aux chap. 32-33, 40, 42, 43, 47, 49, 52, 54.

Digitized by Google

vérifiée : « il prédit sa mort lui-même, nous disant qu'il serait avec nous jusqu'à Pâques. *A la vérité ses supplications au Seigneur lui méritèrent d'être libéré à une date plus proche* (1) ». Singulière et naïve manière d'expliquer l'échec de sa prédiction !

Paulin aurait eu intérêt à passer ce fait sous silence : il ne l'a pas fait, parce qu'il tenait sans doute à dire tout ce qu'il savait de son héros. Par contre, quand il ne sait pas, il le montre : après la mort de Gratien, Ambroise reçut, nous dit-il, « une seconde mission auprès de Maxime (2) ». Or il n'a pas parlé de la première mission; il aurait dû supprimer le terme de *seconde* : là encore, il a dit naïvement toute la vérité. Qui plus est, il avoue son ignorance parfois : sur la date du martyre de s. Nazaire (3), par exemple, ainsi que sur les raisons qui ont poussé Ambroise à ne pas citer dans ses ouvrages l'écrit de circonstance rédigé pour le jeune Pansophius (4).

Nous n'avons donc — au contraire ! — aucune raison de suspecter sa bonne foi quand il proteste de sa sincérité et de son horreur du mensonge (5). Si Babut, à tort ou à raison, trouve Sulpice « insincère », il n'y a vraiment aucun motif pour porter sur Paulin le même jugement.

(1) « *Ipse autem de sua morte ante prædixit quod usque ad pascha nobiscum futurus esset : quod quidem meruit Dominum obsecrando quo maturius hinc liberaretur* » (ch. 40).

(2) « *Secundam ad Maximum suscepit legationem* » (ch. 12).

(3) « *Qui quando sit passus, usque in hodiernum scire non possumus* » (ch. 32).

(4) « *Verumtamen factum scriptis suis non commemoravit : sed quo affectu declinaverit commemorare, non est nostrum judicare* » (ch. 28). Ça ne nous regarde pas, a-t-il l'air de dire. Il nous semble que, si le fait est exact, Ambroise l'a tu par humilité.

(5) « *Obsecro...ut credatis vera esse quae scripsimus : nec putet me quisquam studio amoris aliquid quod fide careat, posuisse ; quando quidem melius sit penitus nihil dicere, quam aliquid falsa proferre, cum sciamus nos omnium sermonum nostrorum reddituros esse rationem* » (ch. 2). Sans doute Pontius, Jérôme, Sévère usent de formules analogues ; et pourtant certains récits de la *V. Mart.* et de la *V. Paul.* sont peu croyables. On peut répondre à cette objection que cela ne prouve rien contre leur sincérité, mais contre leur véracité (au moins pour Sévère : cf. Delehaye et C. Jullian, *op. cit.*) ; et surtout que les protestations de Paulin, même tenues pour des « formules » servilement copiées, peuvent refléter la vérité si l'étude interne du texte et la reconstitution du tempérament de l'auteur nous mènent à des conclusions semblables.

Digitized by Google

b) *La véracité*. — Mais tout doit-il être tenu pour vrai dans la *Vita Ambrosii* ? Les critiques qui affirment la bonne foi de Sulpice-Sévère, n'admettent pas l'exactitude de tout ce qu'il a rapporté : outre les contradictions, on relève chez lui bien des assertions sans preuve et des invraisemblances. Chez Paulin au contraire, les faits douteux seraient bien moins nombreux : d'abord, aucune contradiction, ni interne, ni externe, en particulier, nous l'avons vu, en matière chronologique, ce qui est le point faible de Sulpice. L'auteur de la *Vita Martini*, s'il n'est pas insincère, est assurément fort crédule, pour nous raconter tant d'histoires si peu vraisemblables (1). Celui de la *Vita Ambrosii* a peut-être recueilli des traditions contestables (2) ; mais il a fait preuve en tout cas de plus d'esprit critique. Certains prodiges, les plus extraordinaires, sont accompagnés d'un déploiement d'affirmations solennelles fondées sur un témoignage oculaire (3) ; beaucoup d'autres sont appuyés sur l'autorité de témoins, quand ce n'est pas Paulin lui-même qui y a assisté ; et nous avons analysé déjà les garanties qui nous sont fournies pour les miracles, événements ou simples incidents. Une de ces attestations est particulièrement intéressante. Rappelons celle touchant l'apparition à Mascezel, ou plutôt les *deux* témoignages différents donnés pour ce prodige : le chef numide avait raconté sa vision à Paulin un jour à Milan ; mais cela ne lui a pas paru suffisant et il ne s'est décidé à l'ajouter à son livre que parce que des prêtres africains lui en ont fait aussi le récit ; grâce à ce « recoupement » de deux sources, il en a, dit-il, « *une connaissance plus sûre* » (4). Paulin sait donc que deux témoignages

(1) « Il semble n'avoir conçu aucun doute sur la recevabilité des relations anonymes, et il ne s'aperçut pas toujours que la même histoire lui revenait sous une forme un peu différente par deux voies distinctes » (DELEHAYE, *op. cit.*, p. 40).

(2) Ne serait-ce, par exemple, que le miracle de l'essaim d'abeilles, ou le récit de l'élection populaire d'Ambroise, et quelques autres prodiges qu'il faudrait étudier de près.

(3) Pour la « transfiguration » d'Ambroise (ch. 42) et la conservation du corps de s. Nazaire (ch. 32). Cf. *Revue des Sciences religieuses*, t. IV, 1924, p. 28, n. 3 et p. 29, n. 5.

(4) « *Quibus* [*sacerdotibus*] *etiam referentibus*, securius haec nobis cognita *huic libro adjungere arbitrati sumus* » (ch. 51).

Digitized by Google

valent mieux qu'un et que certains doivent être préférés à d'autres (1).

Enfin plusieurs faits sont énoncés tout uniment sans preuve aucune : c'est que les uns sont si naturels et vraisemblables qu'ils se passent d'attestation (2) ; et si d'autres sont cités sans garantie, il se peut que Paulin n'y ait pas attaché lui-même autant de créance : ainsi le miracle de l'essaim d'abeilles sur le visage du jeune Ambroise endormi, gracieux conte symbolique, qui circulait déjà chez les auteurs païens (3). Dans cette dernière catégorie, on peut ranger les passages introduits par la locution *fertur* : « on raconte que » (4) ; Paulin ne les prend pas à son compte.

Tout cela témoigne d'un certain esprit critique : les réticences qui enveloppent quelques récits justifient les doutes que l'on peut concevoir à leur égard ; l'exemple du double témoignage sur un même fait est l'indice d'une bonne méthode historique ; l'habitude de citer la plupart du temps des témoins autant que possible connus et encore vivants, est une garantie de véracité, car Paulin ne se serait pas exposé au risque d'être démenti, ou même taxé d'excessive crédulité (5). Et même les faits qui semblent ne reposer sur rien sont souvent des événements assez connus sur lesquels le lecteur a pu avoir par ailleurs des informations et vérifier l'affirmation de l'historien (6). Sans admettre peut-être l'exactitude de tout ce que contient la *Vita Ambrosii*, nous pouvons croire, en tout cas, à la véracité de l'auteur, bien placé pour être informé, et assez averti pour distinguer parmi les témoignages.

(1) Celui des ecclésiastiques lui a paru naturellement plus recevable que celui d'un général d'origine barbare.

(2) A ses yeux, par exemple, les guérisons de possédés, pour lesquelles nous nous montrons aujourd'hui plus exigeants.

(3) Cicéron le cite pour Platon.

(4) Ch. 6 (la voix d'enfant qui cria : Ambroise évêque ! dans la Basilique) ; ch. 9 (réception de tous les ordres successivement) ; ch. 45 (anecdote de Stilicon inquiet de la santé de l'évêque).

(5) Comme l'ont été Jérôme après la *V. Pauli* (cf. V. *Hilar.*, ch. 1) et Sévère après la *V. Mart.* (cf. *Dialogues*, passim).

(6) Paulin le savait : « *Nec dubitem et si non ab omnibus omnia, tamen a diversis diversa sciri, et ea cognita nonnullis esse, quae etiam minus ipse aut audire aut videre potui* » (ch. 2).

Digitized by Google

Conclusion.

Résumons-nous : Paulin, diacre modeste, mais prudent, a entrepris, quelque vingt ans après la mort d'Ambroise, une biographie du grand évêque, auprès duquel il avait vécu au moins deux ou trois ans. La lecture des célèbres hagiographies du temps, des vies d'Antoine et de Martin de Tours surtout, l'a poussé à écrire une œuvre du même genre littéraire, le panégyrique édifiant, où la gloire du saint repose, à défaut du martyre, sur d'héroïques vertus et de nombreux miracles. Ecrivain occasionnel, il a écrit un ouvrage littérairement parlant, de qualité inférieure et d'intérêt médiocre ; mais cet ouvrage, à nos yeux, vaut précisément par l'absence de rhétorique, ce qui l'a empêché de sacrifier les choses aux mots, par le nombre et la sûreté de ses informations personnelles ou de première main, par l'abondant contenu historique et la part réduite de l'élément merveilleux, par le mélange de naïveté et de sens critique, que nous avons cru finalement pouvoir dégager. A tous ces titres, la *Vita Ambrosii* se classe hors de pair parmi les biographies chrétiennes qui l'ont précédée, et, même imparfaite, elle peut compter comme une des sources valables de la vie du grand évêque de Milan.

Jean-Rémy Palanque.

Digitized by Google

LES CONCILES DE L'ÉGLISE MARONITE

(DE 1557 A 1644)

(Suite et fin) (1).

Par ses lettres au cardinal Caraffa comme par ses *Interrogationes*, ses *Constitutiones* et ses *Propositiones* (2), le P. Eliano avait fait accroire à Rome qu'il ramenait les Maronites à l'union avec l'Église catholique (3). Il avait ainsi donné corps aux soupçons qui pouvaient peser sur les véritables sentiments religieux d'un peuple qui a toujours considéré sa fidélité au Saint-Siège comme un apanage national et sacré. Aussi la question de l'orthodoxie des Maronites défraya-t-elle la conversation de certains milieux de la ville éternelle. D'aucuns les traitaient d'hérétiques et voulaient les faire passer comme tels aux yeux du Pape et du Sacré Collège. Les Maronites qui se trouvaient à Rome ne manquèrent pas de plaider la cause de leur Église. Mais les bruits colportés et les doutes répandus n'en continuèrent pas moins à inquiéter la curie. Ils ne gagnaient pourtant pas tous les esprits. Ainsi, par exemple, le Général des Jésuites, Claude Aquaviva, demeura inébranlable dans sa conviction sur l'orthodoxie des Maronites. « *Questa nazione*, disait-il, *è cattolica antichissimamente, ed è ubbidiente ed affettuosa verso la S. Chiesa Romana* (4)».

Pour s'assurer entièrement de la vérité, Clément VIII résolut d'envoyer au Liban une nouvelle mission pontificale. La chose le préoccupait d'autant plus que le collège maronite, fondé à Rome par Grégoire XIII, lui coûtait déjà fort cher; il ne voulait pas que ce fût en pure perte. Du reste, la question d'orthodoxie mise

(1) Cf. *Revue des sciences religieuses*, IV, 1924, pp. 193-220.

(2) Cf. *Revue des sciences religieuses*, IV, 1924, pp. 208, 211, 212.

(3) Assémani, *Bibl. juris orient. canonici et civilis*, l. c., pp. 532 et 536; Douaïhi, *Défense de la nation maronite, Vat. syr.* 395, fol. 146 v° et 148 v°.

(4) *Apud* Rabbath, *op. c.*, I, p. 171.

Digitized by Google

à part, il était nécessaire de bien choisir les nouveaux élèves et d'occuper utilement les anciens. Le Pape chargea donc le P. Girolamo Dandini, jésuite, d'aller examiner sur place la religion et les mœurs des Maronites, de déterminer certaines conditions pour l'envoi des nouveaux élèves à Rome et l'attribution aux anciens d'emplois proportionnés à leur capacité (1).

Le nouveau légat, issu d'une famille noble d'Italie, était un savant philosophe. Il avait enseigné à Paris la doctrine d'Aristote, et avait la même charge à Pérouse lorsqu'il fut désigné pour la mission pontificale. Esprit droit et conciliant, d'une activité prudente et discrète, d'une probité et d'un tact parfaits, peut-être n'était-il pas, cependant, préparé par son passé à entreprendre une telle œuvre : il ne s'entendait guère aux choses de l'Orient dont il ignorait d'ailleurs les langues. Mais il sut faire appel à de bons interprètes et tâcha d'acquérir les connaissances indispensables à sa nouvelle fonction (2).

On lui donna pour conseiller le P. Fabio Bruno, jésuite, et comme interprètes, deux élèves du collège maronite de Rome : le P. Moïse Anaïssi et Joseph Elian (3).

Pour échapper aux tracasseries des Turcs, Dandini et Bruno se déguisèrent en pèlerins de Terre-Sainte et prirent un pseudonyme (4). Le 14 juillet 1596, ils s'embarquèrent au port de Malo-

(1) Dandini, *op. cit.*, pp. 3-4. — Le P. Dandini a écrit en italien sa relation de voyage, publiée par son neveu E. Dandini sous le titre : *Missione apostolica al Patriarca, e Maroniti del Monte Libano del P. Girolamo Dandini...*, Cesena, 1656. — Le P. Dandini divise son récit en trois parties ou livres dont le premier comprend le voyage de Rome au Liban et la mission accomplie auprès des Maronites; le second, le pèlerinage de Terre-Sainte; et le troisième, le retour à Rome. Richard Simon a traduit en français et publié la première et la troisième partie sous le titre : *Voyage du Mont Liban, traduit de l'italien, du R. P. Jérôme Dandini...* par R. S. P., Paris, 1675. — Nous avons cité d'après l'édition italienne.

(2) Voir la Préface de Richard Simon, *op. cit.*

(3) Voir les instructions données au mois de juin 1596 par le P. Aquaviva, général de la Compagnie, dans Rabbath, *op. cit.*, I, pp. 170-173 ; Dandini, *op. cit.*, p. 8 ; Cheikho dans *Al-Machriq*, 1921, p. 761. — Le Bref adressé par Clément VIII au patriarche (12 juin 1596) ne mentionne que le P. Dandini, *apud* Anaïssi, *Bullarium Maronitarum*, pp. 106-107.

(4) *Parve, e con molta ragione, à quei nostri Padri grandemente pericoloso il passarsene colà persona mandata dal Pontefice Romano in tempi tanto turbolenti, e pieni di guerra tra Christiani, e Turchi.* Dandini, *op. cit.*, pp. 7-8.

Digitized by Google

mocco, à huit ou dix milles de Venise, arrivèrent à Tripoli vers la fin d'août ; et le 1er septembre, Dandini était déjà à Qannoubin (1).

Le patriarche Serge Risi, âgé et infirme, était cloué sur son lit depuis un an. Mais ni les années, ni les infirmités n'avaient affaibli sa pensée vigoureuse et l'ardeur de son dévouement pour la cause maronite. Il reçut Dandini dans sa chambre, semblable à une cellule d'ermite. Le délégué pontifical lui remit son bref de légation et deux autres lettres, l'une du cardinal Paleotti, protecteur des Maronites, et l'autre du P. Général des Jésuites La première entrevue se passa en généralités, en paroles de bienvenue, en compliments (2). Le lendemain, Dandini se mit à la besogne. Il exposa d'abord au patriarche l'objet de la visite apostolique. Ce dernier s'en montra satisfait. Mais il avait le cœur ulcéré, et ne le cacha point : le pape lui envoyait un simple bref ; il ne le confirmait point dans son titre de patriarche d'Antioche. Pourquoi Clément VIII, à l'exemple de ses prédécesseurs, ne daignait-il pas lui adresser une bulle qui témoignât de la vieille croyance des Maronites, et reconnaître le titre traditionnel de son siège d'Antioche ? L'amertume du patriarche était d'autant plus vive que l'année précédente il avait député à Rome un messager spécial chargé d'offrir, en son nom et au nom de son peuple, l'hommage de sa fidélité au Saint-Siège (3). « *Je ne say pourquoi*, dit Richard Simon, *Clement VIII ne suit point en cela l'exemple de ses predecesseurs. Car la Cour de Rome ne varie gueres dans son usage, et quand ils ont une fois accordé un titre ils n'ont pas accoustumé de le refuser dans la suite, parce qu'ils ne font rien qu'après de longues deliberations* » (4). Ce changement tenait aux circonstances et au caractère du pontife. On avait créé dans l'entourage du pape une atmosphère de méfiance à l'endroit des Maronites ; Clément VIII, d'un esprit lent, défiant, soucieux de son devoir et de sa réputation, ne voulait pas se compromettre (5).

(1) Dandini, *op. cit.*, pp. 8-9, 30 et 55. — Le P. Bruno, ayant été malade, ne put rejoindre son collègue à Qannoubin que quelques jours plus tard. Dandini, *ibid.*, p. 56.

(2) Dandini, *op. cit.*, pp. 55-56.

(3) Dandini. *op. cit.*, pp. 56-57.

(4) *Op. cit.*, p. 281.

(5) Lire l'intéressant portrait que fait de Clément VIII M. V. Martin dans

Digitized by Google

Dandini trouva les paroles qui convenaient pour calmer la douleur du noble vieillard et l'assurer de la sollicitude paternelle du Souverain Pontife. Cependant, lorsqu'il lui proposa le projet de concile, l'émotion du patriarche fut à son comble ; il opposa un refus catégorique. N'avait-on pas fait signer, à l'occasion d'une assemblée provoquée naguère par un représentant de Rome, le fameux blanc-seing dont il a été question plus haut ? Le souvenir en était encore cuisant. Du reste, les guerres de religion, allumées entre chrétiens et turcs, rendaient semblable réunion, en présence d'un légat du Saint-Siège, extrêmement périlleuse : elle exciterait des soupçons, et renforcerait le régime de fiscalité, de persécution et de terreur, auquel on était soumis. Dandini pouvait augurer mal du succès de sa mission. Il ne put que protester de son entier dévouement et de la rectitude de ses intentions et essayer de montrer la possibilité d'une assemblée secrète, à l'abri de toute indiscrétion des ennemis. Le patriarche se laissa finalement fléchir par une insistance qui ne cessa pas d'être loyale et respectueuse, « *non potè non condescendere il buon vecchio alla honesta, e santa dimanda* (1) ». La date de la réunion fut prise, et les lettres d'invitation expédiées aux évêques. Toutefois, les circonstances ne leur permirent pas de s'assembler au jour dit. L'exécution du projet dut être remise à plus tard (2).

Comme jadis Eliano, Dandini profita de son temps pour se documenter sur le pays, pour étudier les mœurs et la foi des Maronites (3). A cette fin, il se propose une triple tâche : d'abord, visiter leurs églises, assister aux messes et aux offices ; puis, s'informer de tout en faisant parler les uns et les autres, notamment les plus intelligents ; enfin, examiner les livres par le moyen d'interprètes et bien lire les Bulles pontificales qui avaient été adressées aux patriarches (4). Les abus qu'il croit découvrir ne lui masquent pas le fond religieux et moral de l'âme maronite. D'un naturel doux et affable, écrit-il, le Maronite ressemble beaucoup à l'Italien. Le peuple est pieux et foncièrement catholique ;

son article : « *La reprise des relations diplomatiques entre la France et le Saint-Siège, en 1595* », *Revue des sciences religieuses*, I, 1921, pp. 349-351.

(1) Dandini, *op. cit.*, pp. 57-58.

(2) Dandini, *op. cit.*, p. 58.

(3) Dandini, *op. cit.*, pp. 61 sqq.

(4) Dandini, *op. cit.*, pp. 78-79.

Digitized by Google

sa foi est simple et ardente. Il emplit l'église aux heures des offices ; il se croit tellement obligé d'y prendre part qu'il se scandalise de ne pas y voir toujours les délégués du Pape. Les femmes sont modestes, soucieuses de la bonne tenue chrétienne, ennemies de la vanité et de la mollesse. Pas de débauche, ni d'impudeur, ni d'autres vices honteux. Comme le peuple, le clergé, en général, est ignorant; mais il impose par la vertu et l'austérité de ses mœurs. Dans leur genre de vie, les moines rappellent l'ascétisme des ermites et des solitaires qui peuplaient autrefois le désert de Syrie. Ils peuvent sortir de leurs couvents ; mais partout où ils passent, ils gardent le sentiment de leurs obligations religieuses ; et l'on n'entend guère parler de scandale, « *ne mai si sente cosa scandalosa, ò di mal odore* (1) ».

Quand il eut terminé son œuvre d'enquête, Dandini songea de nouveau au concile. Il fit convoquer, avec les évêques, un certain nombre de prêtres et les *Mouqaddams* (désignés sous le nom de *Diacres* (2).

Les sessions synodales furent ouvertes le 18 septembre (vieux style) et clôturées le 20 du même mois 1596 (3) : « *Convenerunt*

(1) Dandini, *op. cit.*, pp. 63 sq. — Le P. Possevino, qui vit Dandini à son retour du Liban et put s'entretenir avec lui sur la situation religieuse et morale des Maronites, écrit à ce sujet : « *Ceterum Montis Libani foeminae sunt verum honestatis exemplar, vestitus earum modestus; si cui ignoto viro obviam fiunt, vel alio fugiunt, vel certe faciem, quam solam detectam ostendere solent, omnino contegunt. Dum divinis Officiis intersunt, prorsus a viris separatae in Ecclesia manent, in ea videlicet parte, quae est prope ingressum, ulterius procedentibus viris ; absolutisque divinis Officiis, illae primum e templo exeunt. Quare non prius viri e suo loco moventur, quam illae omnes discesserint. Cum P. Dandinus aliquando Sacrum fecisset, et ejus discessum e templo mulieres expectare voluissent, ut hominem a Pontifice Romano missum intuerentur, hoc illis a viris nequaqaam permissum fuit. At vero tam mulierum, quam virorum modestia et continentia ex hoc uno maxime coniectari potest, quod in toto Monte Libano nulla muliercula reperitur, quae turpi lucro operam navet, neque tamen adulteria, aliave contra honestatem vitia audiuntur* «. *Op. cit.*, II, p. 72 (au mot *Maronitae*).

(2) Dandini, *op. cit.*, pp. 93 et 121.

(3) Dandini, *op. cit.*, pp. 93-94 et 128. — C'est la date exacte. Par surcroît, Dandini fait remarquer que le 18 correspond au 28 de la réforme grégorienne (*ibid.*, pp. 93-94). Les Maronites suivaient encore à cette époque le calendrier julien. Quelques exemplaires de ce synode portent, au début, la date du 8 septembre. Cf. les deux exemplaires écrits par Toulaout († 1746) dont l'un a été publié par le P. Georges Manache (actuellement chorévêque du clergé ma-

Digitized by Google

die decima octava septembris mensis coram Illustriss. Patriarcha Reverendiss. Archiepiscopi, caeteris legitime impeditis... praesente Hieronymo Dandino (1).

Tous les évêques ne purent y prendre part. Trois archevêques seulement y étaient présents avec les deux *Mouqaddams* Khaṭer et Pharag et de nombreux prêtres.

On ouvrit les sessions par la lecture du bref de légation du P. Dandini, suivie d'une allocution de ce dernier (2).

Le légat allait entamer le chapitre dogmatique concernant la foi des Maronites, lorsqu'il fut interrompu par le patriarche. Ce dernier, tout envahi encore par le souvenir du passé, flétrit de nouveau l'imputation injuste et infamante lancée naguère contre son Église, répudiant avec la même énergie les erreurs dont on l'accusait, frappant d'anathème quiconque les soutiendrait ou les eût jamais soutenues et protestant de son profond attachement à l'Église romaine. Le premier des *Mouqaddams*, se faisant l'écho de cette déclaration, ajouta : « *Sì la* (l'Église romaine) *vogliamo seguitare, et essere sempre con essa dovunque ella anderà, ancorche andasse nell' inferno* (3) ».

ronite d'Alep) dans un opuscule contenant cinq synodes maronites, Djounieh (Liban), 1904, et l'autre est conservé parmi les mss. de la Vaticane, *Vat. arab.* 628. Cependant, les deux exemplaires portent, à la fin, la date exacte de la clôture : 20 septembre. C'est par mégarde que le copiste a dû oublier de transcrire la dizaine. — Dans la *Défense de la Nation Maronite* de Douaïhi (*Vat. syr.* 395 fol. 148 v°), on a également la date du 8 septembre. Ce n'est encore qu'une faute d'inadvertance ; car Douaïhi donne à cette réunion, au fol. 146 v°, la date exacte du 18 ; il lui donne aussi cette dernière date dans ses *Annales*, *Vat. arab.* 683, fol. 93.

(1) Cf. le texte du synode dans Dandini, *op. cit.*, p. 121 et suiv.

(2) Dandini, *op. c.*, pp. 94 et 121.

(3) Dandini, *op. c.*, pp. 94-95 ; cf. aussi *Revue*, IV, 1924, pp. 212-213. — L'on comprend toute l'indignation du patriarche quand on étudie l'histoire des Maronites. Retranché dans les escarpements des montagnes du Liban, éloigné de la vie occidentale, en butte à mille tourments, le peuple maronite résista à tout — et cela durant de longs siècles — pour sauvegarder sa foi et sa fidélité à Rome. Il montra en toute circonstance la fermeté de ses convictions ; il ne manqua jamais l'occasion de se proclamer catholique et d'affirmer avoir la foi de l'Église romaine tout court. On a dit qu'il doit son origine et la formation de son Église à la doctrine monothélite. Nous croyons avoir démontré avec des textes à l'appui, dans notre « *Étude sur la liturgie maronite* » (pp. 4-13), qu'il n'avait point professé le monothélisme au sens condamné par le VIe concile. Il professa seulement un monothélisme moral, c'est-à-dire l'unité morale et non physique des deux volontés dans le Christ.

Digitized by Google

Après cette protestation véhémente, on poursuivit, sans autre incident, les travaux conciliaires, préparés d'avance par Dandini et conçus dans un esprit de latinisation (1).

Désireuse de donner plus de consistance et d'autorité à ses décisions, l'assemblée pria Dandini de les faire confirmer par le pape. Dandini en prit l'engagement et demanda qu'à cet effet le texte conciliaire fût muni de la signature et du sceau du patriarche et souscrit par les évêques et les *mouqaddams* (2).

Mais les Turcs avaient flairé la réunion d'un concile en présence d'un délégué du pape, et quelques-uns étaient accourus à Qannoubin. On se trouva dans l'obligation d'en hâter la clôture; elle eut lieu le 20/30 septembre (3).

A peine le concile était-il achevé que l'état de santé du patriarche commença à inspirer de sérieuses inquiétudes. Le mal s'aggrava rapidement et l'on vit que la mort s'approchait. Dandini venait de partir pour aller visiter quelques monastères, quelques évêques, et les Maronites de Damas. Rappelé par exprès, il rebroussa chemin et accourut à Qannoubin. Il arriva deux heures après le décès du patriarche dont il trouva la dépouille exposée à l'église, assise sur un siège et parée, selon l'usage, des ornements sacrés, mitre en tête et crosse à la main (4). C'était le 25 septembre/5 octobre (5).

L'élection du nouveau patriarche devait avoir lieu le neuvième jour (6) après la mort de l'ancien. Le 3/13 octobre, plus de deux mille hommes se trouvèrent réunis au monastère patriarcal. Ce fut l'archevêque Joseph Risi, neveu du prélat défunt, qui fut élu (7).

(1) Voir le texte du Synode dans Dandini, *op. c.*, pp. 121-128 et dans l'appendice du Synode du Mont-Liban, II; voir aussi Dandini, *op. c.*, pp. 100 et 105.

(2) Dandini, *l. c.*, pp. 106 et 128. — Nous ne savons si la confirmation pontificale a jamais eu lieu. Nous n'avons pu en trouver le texte nulle part. Toutefois, les auteurs maronites considèrent ce synode comme ayant été confirmé par Rome. Voir Assémani (Steph. Ev.), *Bibl. med. Laurent. et Palat. cod. mss. Orient. catalogus*, pp. 117-118.

(3) Dandini, *l. c.*, p. 111.

(4) Cet usage reste en vigueur chez les Maronites comme dans les autres Églises d'Orient.

(5) Dandini, *l. c.*, pp. 111-113.

(6) Par une erreur de typographie, la traduction française de Richard Simon porte le *dix-neuvième* jour, p. 164.

(7) Dandini, *op. c.*, pp. 113-115.

Digitized by Google

Pour éviter toute accusation possible d'ingérence dans l'élection, Dandini, malgré les vives instances dont il avait été l'objet, s'était éloigné de Qannoubin et rendu à Tripoli (1).

Dès que l'élection prit fin, Joseph Risi en communiqua le résultat à Dandini et le pria de revenir à Qannoubin. Le légat reprit incontinent le chemin de la résidence patriarcale où il fut reçu avec force démonstrations de joie (2). Il demanda, entre autres choses, au patriarche de confirmer les décisions conciliaires de la dernière assemblée à laquelle il avait lui-même participé, et de réunir un nouveau synode pour compléter l'œuvre du précédent. L'on profita du service funèbre solennel auquel devaient assister les évêques et un grand nombre de prêtres et de fidèles, le quarantième jour après la mort du patriarche, pour tenir cette assemblée. Le service fut anticipé d'un jour et la réunion eut lieu le 3/13 novembre 1596 (3).

Dandini avait rédigé, en six canons, les dispositions que, d'accord avec le patriarche, il fallait arrêter pour compléter le concile précédent. Lecture en fut donnée devant l'assemblée composée du patriarche, du légat, de trois archevêques, de trois *Mouqaddams* et de nombreux membres du clergé. L'approbation fut unanime (4).

Par erreur, le texte arabe de Toulaoui date ce synode de 1598. Il lui attribue comme lieu de réunion le village dit de Moïse. Mais il ressort du récit de Dandini que l'assemblée se tint bien à Qannoubin (5).

Avant de quitter le Liban, le P. Dandini consigna dans un mémoire écrit, qu'il remit au patriarche, les mesures arrêtées

(1) Il attira, pourtant, d'une manière confidentielle, l'attention du *mouqaddam* Khaṭer sur le danger de laisser toujours la charge patriarcale dans la même famille, *l. c.*, p. 114.

(2) Dandini, *op. cit.*, p. 115.

(3) Dandini, *op. c.*, pp. 111-120.

(4) Dandini, *l. c.*, pp. 119-120. — Pas plus dans sa *Relation* que dans le texte latin du concile, le P. Dandini ne fait mention des *mouqaddams* et des prêtres. C'est le texte arabe qui les mentionne. Le texte latin est publié dans la relation de voyage du P. Dandini, pp. 128-130 et reproduit dans l'appendice du synode du Mont-Liban III, dans Mansi, *concil.*, t. XXXV, coll. 1026-1028, et dans la *Collectio Lacencis*, II, coll. 415-416. Le P. Manache a édité le texte arabe, *op. c.*, pp. 30-37.

(5) *l. c.*, pp. 116, 117 et 120. Cf. le P. Manache, *op. c.*, p. 37.

Digitized by Google

avec lui de vive voix. Nous y voyons en particulier des dispositions concernant les élèves de Rome, la mise en pratique des nouveaux règlements conciliaires, la réforme des monastères, l'envoi d'une mission à Rome, qui serait chargée de présenter les lettres d'obédience du nouveau patriarche au chef de l'Église et de solliciter, avec la confirmation de son élection au siège d'Antioche, le pallium pontifical (1).

La mission du P. Dandini se termina le 21 novembre 1596 (2).

De retour à Rome — ce fut le 17 juillet 1597, — le légat fit à Clément VIII un rapport détaillé de son voyage et pria Sa Sainteté « *d'havere sotto particolare protezione molto raccomandata quella Gente Maronita, ponendo in considerazione, che per le cose, che possono occorrere nel Levante, importava molto alla Santa Sede Apostolica havere un piede in quelle parti, conservando quei popoli cattolici, fedeli, e divoti alla Chiesa Romana* » (3). Les événements se chargèrent, dans la suite, de montrer la justesse de cette appréciation; et l'on peut dire que le zèle des Maronites ne fut pas étranger au retour de certains groupes séparés à l'unité catholique (4).

*
* *

Joseph Risi sortait du cloître et avait les qualités qui s'y développent : une foi ardente, et cette ténacité que donnent l'habitude de la surveillance de soi et la pratique de l'abnégation. Mais il manquait d'expérience administrative; les exigences

(1) Dandini, *op. c.*, pp. 131-133. — La mission patriarcale fut envoyée en 1598. Rome ratifia l'élection du patriarche et lui accorda le pallium en 1599. Douaïhi, *Annales*, *Vat. arab.* 683, fol. 93; Anaïssi, *Bullarium Maronit.*, pp. 107-112.

(2) Dandini, *op. c.*, pp. 133-134.

(3) *Ibid.*, pp. 233-234.

(4) Voir, par ex., quelques documents dans Rabbath, *op. c.*, I, pp. 94 et suiv. et 454-455; De Martinis, *Jus pontificium de Prop. Fide*, I, p. 308. Cf. aussi Mgr Chebli, *Biographie du patriarche Douaïhi*, pp. 24-28, 33, 127 et 142-144; Faustus Naironus, *Dissertatio de origine, nomine, ac religione Maronitarum*, Romae, 1679, pp. 48-49; Mgr Debs, *Histoire de Syrie* (en arabe), VIII, Beyrouth, 1905, pp. 598, 599, 718 et 719; Mgr Naqqachah, archevêque syrien d'Alep, *La conversion des Syriens* (en arabe), Beyrouth, 1910, pp. 37-41.

Digitized by Google

pastorales lui échappaient (1). Il osa des réformes, quelques-unes inopportunes et exagérées, au mépris d'obstacles qui eussent découragé une volonté moins opiniâtre. Latinisateur inconsidéré, il sacrifia de vénérables pratiques, et en grand nombre, pour mieux copier les usages de Rome (2). Il abrogea notamment, au rapport de Douaïhi (3), la loi qui défendait aux évêques et archevêques l'usage de la viande (4), autorisa le poisson et le vin pendant le grand carême, etc. (5). Il décréta ces modifications contre le gré de plusieurs de ses sujets; c'est Paul V qui l'affirme dans une lettre du 10 mars 1610 au patriarche Jean Makhlouf (6). Sans doute, Joseph Risi s'inspirait d'une noble préoccupation : mettre hors de doute son attachement à l'Église de Rome. Mais elle lui fit oublier qu'il était le défenseur-né d'une noble et vénérable tradition.

En 1606, sans tenir compte des obstacles auxquels il allait s'aheurter, il promulgua dans son patriarcat le calendrier grégorien (7). Mais seuls les Maronites de Syrie purent l'appliquer.

(1) « *Non si riprendeva, ne si biasimava punto la persona di quello* (Joseph Risi), *ancorche per essere sempre stato monaco ritirato, e racchiuso qual romito, paresse poco intelligente de negozj, e carico pastorale* ». Dandini, *l. c.*, p. 114.

(2) Voir à la Vaticane une lettre de l'épiscopat, du clergé et des notables maronites au pape, 15 août 1604, *Vat. lat.* 7258, fol. 215v°-219v°.

(3) *Annales*, *Vat. arab.* 683, fol. 95; *Défense de la nation maronite*, *Vat. syr.*, 395, fol. 149.

(4) Etant moines, ils étaient tenus, en vertu de la discipline monastique de l'Orient, à une abstinence stricte et continuelle.

(5) Douaïhi lui reproche aussi d'avoir aboli le jeûne des Rogations, dit de Ninive (*Annales*, fol. 95). Ce jeûne comprenait les lundi, mardi, et mercredi de la troisième semaine avant le grand carême. Il est encore en vigueur chez les Syriens catholiques, les Chaldéens, les Jacobites et les Nestoriens. Nous croyons que sa suppression chez les Maronites est antérieure au patriarcat de Joseph Risi. Le P. Dandini qui énumère (*l. c.*, p. 83) les jeûnes et abstinences en vigueur chez les Maronites ne fait aucune mention du jeûne de Ninive. De plus, dans sa lettre au patriarche Jean Makhlouf (10 mars 1610), Paul V énumère les changements introduits par son prédécesseur, Joseph Risi, dans la discipline du jeûne et de l'abstinence; il ne souffle pas mot de ce jeûne de Ninive. (Synode du Mont-Liban, append. n. XIII, dans la *Collect. lacensis*, II, coll. 422-424).

(6) Lettre citée dans la note précédente.

(7) Sur cette question, voir Douaïhi, *Défense de la nation maronite*, *Vat. syr.* 395, fol. 149; un rapport d'Assémani dans le ms. *Vat. lat*, 7262, fol. 96;

Digitized by Google

A Chypre et ailleurs, les difficultés pour s'y adapter furent telles que l'on dut continuer à suivre le calendrier julien (1).

L'on peut deviner l'esprit et le principal but du concile réuni par le patriarche Joseph Risi en 1598, au village dit de Moïse (Daï'at Moussa). Il consacra les réformes préconisées dans les conciles précédents et marqua un pas de plus dans la voie de la *latinisation* (2).

*
* *

Cet abandon continu des anciennes coutumes devait provoquer, tôt ou tard, un sursaut de réaction. Nous le voyons se produire notamment au synode tenu le 5 décembre 1644, au monastère de saint Jean-Baptiste de Ḥarache (Liban) (3).

L'archevêque de Sidon (Saïda), Joseph Ḥalib Al-'Aqourî (Joseph Bar Ḥalib Acurensis) venait d'être promu au siège d'Antioche, le 15 août 1644 (4). C'était un homme de sens droit et d'initiative,

deux lettres des patriarches Serge et Joseph Risi dans le ms. *Vat. lat.* 7258, fol. 215 v.-222 v. ; Assémani, *Bibliot.* Orient., I, pp. 553-554. — Les Maronites furent les premiers, en Orient, à adopter le calendrier grégorien. Les Syriens et les Chaldéens l'adoptèrent en 1836 et les Grecs-Melkites catholiques en 1857. Les Arméniens catholiques l'introduisirent définitivement dans leur Église, au concile national tenu à Rome, en 1911.

(1) A Chypre, on en était encore là en 1733, comme le montre Assémani dans un rapport qu'il présenta cette même année à la S. C. de la Propagande. Ms. *Vat. lat.* 7262, fol. 96.

(2) A la fin du texte synodal figurent les signatures du patriarche, de six archevêques, de deux archiprêtres et de tous ceux qui avaient souscrit le concile antérieur. Mais dans le texte de Toulaoui, publié par le P. Manache, il manque un mot ; par suite, la construction de la phrase n'y ferait plus figurer que les signatures du patriarche, des archevêques et des deux archiprêtres (l. c. p. 49). Ce ne serait qu'une faute de copiste ou d'impression. Cf., à la Vaticane, un autre exemplaire du même Toulaoui, *Vat. arab.*, 628, fol. 250.

(3) Le P. Ḥarfouche, n'ayant pu trouver qu'un exemplaire incomplet de ce synode, l'a publié dans la Revue *Al-Machriq*, 1903, pp. 888, 891-897. Nous avons eu la bonne fortune d'en trouver le texte complet que nous comptons publier avec les autres conciles maronites.

(4) Une sorte de poème composé par lui en l'honneur de sainte Marine ferait remonter son élection à 1641. (Cf. le P. Michel Ghabriel, *Histoire de l'Église Syriaque Maronite d'Antioche* (en arabe), vol. II (1re partie), Ba'bda (Liban), 1904, pp. 484-488). Mais ce ne peut être qu'une faute de copiste ; car

Digitized by Google

cultivé, réalisateur. Au surplus, d'une piété qui l'imposait à l'estime des Turcs eux-mêmes (1).

Il sut allier le souci de l'orthodoxie et de la pureté des mœurs à la volonté de sauvegarder l'autorité patriarcale. A la différence des assemblées précédentes, le synode de Ḥarache accuse nettement la tendance vers le retour à l'antique discipline. Il édicta des mesures contre quiconque entreprendrait sur les droits de la juridiction locale, frappa d'excommunication les prêtres étrangers de rit latin ou de rit oriental, qui, sans l'autorisation du patriarche, se permettraient de confesser ou de communier les Maronites, ainsi que les Maronites qui recevraient de leurs mains ces deux sacrements. Dès son avènement, d'ailleurs, le patriarche avait déjà pris une mesure semblable contre ses sujets qui s'adresseraient aux Missionnaires. C'était aller un peu loin ; et le Saint Siège intervint pour corriger l'excès de cette mesure. Le 5 décembre 1644, le jour même où se tenait le concile, la S. C. de la Propagande « *mandavit moneri Patriarcham Maronitarum, eum non potuisse nec debuisse, in praejudicium Apostolicae Sedis, ferre excommunicationem in Maronitas, qui sacramenta recipere voluerint a missionariis ejusdem S. Sedis, et propterea teneri eam revocare et de causis, ob quas Maronitae non debent a missionariis recipere sacramenta, S. Congr. certiorem facere quae, si opus fuerit, indemnitati presbyterorum providebit* » (2).

Cette décision fut-elle transmise au Patriarche ? Quoiqu'il en soit, sans y faire la moindre allusion, il écrivit, le 14 avril 1645,

les *Annales* de Douaïhi placent cet événement au 15 août 1644 (*Vat. Arab*, 683, fol 110) ; et une lettre adressée au cardinal Barberini par quatre archevêques qui prirent part à cette élection lui donne cette même date. (*Apud* Anaïssi, *Collect. document. Maronit*, p. 113).

(1) « *E questo venerabile Padre è riverito tanto da christiani, quanto da Turchi, per le sue opere meritevoli. Imperocchè havendo eretto monasterii e chiese ... In somma è vigilantissimo nelle cure dell' anime perciò l'habbiamo constituito Patriarca sopra di noi, acciocchè ci governi nel santo timor d'i Dio* ». (Lettre écrite par quatre archevêques maronites au cardinal Barberini, apud Anaïssi, *Collect. document. Maronit.*, p. 113). Il est à remarquer qu'au collège électoral on admit des Italiens qui rendirent à l'élu le même témoignage. *Ibid.* Cf. aussi Douaïhi, *Annales*, *Vat. arab.* 683, fol. 110 v. ; De la Roque, *Voyage de Syrie et du Mont-Liban*, t. II, Paris, 1722, p. 131 ; Assémani, *Bibl. or.*, I, p. 553.

(2) *Apud* Antoine, *Theologia mor.*, édit. du P. Ph. de Carboneano, Mediol. 1835, II, 396, cité dans la *Collect. lacensis*, II, col. 503.

Digitized by Google

au cardinal Barberini, protecteur des Maronites, pour se plaindre de nouveau des Missionnaires : « *Facciamo sapere a S. E. come li Padri Capucini et altri missionarii contra l'hordine che hanno da S. S.ª cioè, che non devono esercitare nel oficio delli parrochi come nel confessare e batizare etc. senza l'hordine espresso del Patriarca. Quando per la Dio gratia fui eletto nella Sede Antiochena ho congregati li nostri fratelli Arcivescovi, et habiamo fatto insieme il solito sinodo, nel quale habiamo decretato che li curati nostri non trasgrediscano li hordini del sinodo, et uno delli quali è circa li forastieri missionarii et altri, che nessuno di loro si intrighi nella cura delle anime, in amministrare li sacramenti senza il consenso del Patriarca antiocheno. Così ancora che nessuno della nostra natione si serva di essi nell' administratione delli detti sacramenti. Sapendo detti Padri et forastieri la regola predichiarata da noi intorno ciò, hebero mostrato disgusto, l'habiamo mandato a dirli che non havevano nessuna ragione in detto disgusto, perchè l'hordinatione di Sua Santità et Sacra Congregatione li prohibiva l'amministratione delli sacramenti nelle parrocchie et diocesi senza licenza dell' ordinario del loco. Gli habiamo detto che vi diamo l'autorità di predicare, insegnare, esortare in tutta la natione, perchè siete venuti a convertire li eretici, ma non amministrare senza licenza della Sedia Antiochena. Pare che si vogliano farsi tanti curati in governare la natione senza l'hordine delli superiori, però mandiamo avvisare S. E. del tutto, e se non sapessimo che S. E. li non havere a core il bene della natione, non li havessimo avvisato del tutto, essendo Protettore nostro, e tutto quello che li pare conveniente da farsi in utilità di detta natione, gli rimettiamo alla prudenza di S. E.* » (1).

(1) *Apud* Anaïssi, *Collect. document. Maronit.*, p. 115. — Cf. aussi la lettre de promulgation au début du synode de Harache en question ; une relation écrite en 1650 par le P. Jean Amieu, supérieur des Missions de la Compagnie de Jésus en Syrie et en Perse, dans Rabbath, op. c., I, pp. 396-397. Le Patriarche, écrivait le P. Amieu, « *voyant certains religieux vouloir entreprendre contre son droit, et choquer son autorité, lâcha excommunication à ceux qui se confesseraient aux prêtres et religieux francs* [= latins] ; *ce qui écroula fort nos congrégations, qui avaient déjà un vol si réhaussant pardessus celles de l'Europe, et en vérité faisaient un grand fruit. Mais comme j'ai traité avec le dit Seigneur Patriarche et qu'il m'a assuré de bouche qu'il n'avait pas compris les Jésuites en son* Canon, *parce qu'il les avait vus des hommes intelligents avec son prédécesseur, et que je lui avais écrit une lettre de soumission, lors de son élection au patriarcat, laquelle il me dit qu'il*

Digitized by Google

Ces quelques renseignements suffisent à mettre en évidence la note caractéristique du synode de Ḥarache et l'air particulier qui le distingue de ceux qui l'avaient précédé. Cela ne signifie pas qu'il en détruisit l'œuvre entière. A côté des articles qui remettaient en vigueur des anciens usages traditionnels, d'autres confirmèrent la réforme venue de l'Occident. Mais cette réaction témoigne d'un état d'esprit.

Les deux courants, celui de la latinisation et celui de la réaction, continuèrent à s'opposer pendant près d'un siècle, dans les esprits comme dans la pratique, et ne trouvèrent leur aboutissement qu'en 1736, au synode du Mont-Liban.

*
* *

Certes, les missions pontificales d'Eliano et de Dandini marquèrent le début d'une ère nouvelle pour l'Église maronite. Notamment, elles ouvrirent le chemin de Rome à cette pléiade de jeunes gens (citons, par exemple, les Assémani) qui devaient aller y puiser avec la science sacrée une piété à toute épreuve et illustrer ensuite l'Orient par leurs écrits et la richesse de leur érudition. Mais elles importèrent de l'Occident une foule de pratiques, de rites et de lois et frayèrent la voie à une latinisation systématique de cette Église de l'Orient. L'influence latine, il est vrai, avait déjà commencé, sous les Croisés, à se faire sentir dans l'évolution de la discipline. Si bien que des évêques maronites écrivaient au Pape en 1578 : « *In questi paesi siamo chiamati* Franchi, *cioè huomini che servamo il Rito latino* » (1). Mais, à cette époque, la latinisation se réduisait seulement à quelques détails extérieurs et d'importance secondaire tels que le port de l'anneau, de la mitre et de la crosse par les prélats ; la manière de faire le signe de la croix ; l'usage des cloches, du pain azyme et des ornements sacrés (2). Encore tout cela n'était-il pas d'ap-

gardait chèrement, pour la faire voir aux religieux discoles, dit-il, qui me veulent braver etc... ». Rabbath, ibid. p. 397.

(1) *Apud* Anaïssi, *Collect. document. Maronit.*, p. 76.

(2) Il ne serait pas sans intérêt de citer ici quelques documents relatifs à cette question. « *Unde*, dit Jacques de Vitry (+ 1240), *cum omnes alii orientales praelati ... annulis et mitris pontificalibus non utantur, nec baculos pastorales gestent in manibus, nec usum habeant campanarum, sed percussis baculo vel malleo tabulis populum ad Ecclesiam soliti sunt congregare, hi*

Digitized by Google

lication générale. « *Il Rito loro* (des Maronites), dit Dandini, *e Culto ecclesiastico era in molte cose differente dal nostro Latino,*

praedicti Maronitae, in signum oboedientiae, consuetudines et ritus observant Latinorum ». (*Historia Hierosolimitana*, c. 77, dans la collection : *Gesta Dei per Francos*, t. I, Hanovriae, 1611 (édit. Bongars), p. 1094). — Frère Gryphon, franciscain, qui avait passé plusieurs années parmi les Maronites, leur écrivait de Rome vers 1469 : « *Notre Seigneur Paul, Pape de Rome ... me renvoie vers vous pour vous attester la croyance de Pierre ; comme je suis venu témoigner ici que la vôtre était conforme à la sienne .... Dans les pays des Francs, à Rhodes, à Chypre, à Tripoli, à Beyrouth, à Jérusalem, les Maronites de toute antiquité fréquentent les églises des Francs et célèbrent sur leurs autels avec les mêmes ornements ; ils consacrent et font comme eux le signe de la croix ; ils se confessent et communient chez eux et reçoivent en présent des mitres etc.* ». (Traduction du P. Lammens : *Frère Gryphon et le Liban au* xv*e siècle* dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1899, pp. 94-95). — Le célèbre maronite Gabriel Barclaius (Benclaius, Qlaï ...) que Frère Gryphon fit entrer dans l'ordre séraphique écrivit, en 1494, au patriarche Simon de Ḥadat une lettre dont nous détachons le passage suivant : « *Lorsque le roi Godefroy, après la prise de Jérusalem, envoya porter cette nouvelle à Rome, à ses ambassadeurs s'étaient joints des envoyés du patriarche Joseph Al-gargasî, et ils lui rapportèrent une crosse et une mitre. Du temps de la reine Constance* [femme de Robert, roi de Sicile], *on commença au Liban à sonner les cloches, selon l'usage de l'église occidentale : jusque-là, on n'avait employé pour appeler aux offices que des morceaux de bois comme les Grecs. Quand cette princesse acheta ... l'Église de la Résurrection ..., elle donna aux Maronites la grotte de la Croix et plusieurs autels dans les autres églises de la Ville Sainte, leur permettant de célébrer sur les autels des Francs et avec leurs ornements* ». (Traduction du P. Lammens, l. c., pp. 99-100). Voici encore le témoignage d'un autre franciscain, Fra Suriano qui, après avoir voyagé et séjourné longtemps en Syrie dans la seconde moitié du xv*e* siècle, remplit, de 1512 à 1514, la charge de custode de Terre Sainte, puis, en 1515, celle de représentant du Saint-Siège auprès des Maronites. « *Il patriarcha loro* (des Maronites), écrit-il, *usa e porta anella, mitria e baculo pastorale ; le qual cosse nullo altro le usa, in tuta la chiesia orientale ... Papa Leone decimo me mandò doe volte suo commissario* (auprès des Maronites) ... *nel l' anni del Signor mile cinquecento quindece, cum molti presenti de panni da vestire et paramenti de brochato d'oro* » (G. Golubovich, *Il trattato di Terra Santa e dell' Oriente di frate Francesco Suriano, missionario e viaggiatore del secolo XV*, Milan, 1900, pp. 68 et 71, — Enfin, un voyageur belge, Cotovicus qui visita la Syrie en 1598-1599 écrit : « *Frequentem supra mentionem fecimus diversorum Orientis populorum, Christianae Fidei cultorum ... Idcirco ... hic illorum ritus, consuetudines, et rerum sacrarum ceremonias ... prout ex fide dignorum relatu, et praesertim viri ecclesiastici Maronitiae gentis testimonio accepimus, recenseamus .... Maronitae .... in Monte Libano plurimas habent sacras aedes, turribus et campanis Occidentalium more*

Digitized by Google

percioche nel celebrare la Santa Messa ... s'usa dalla maggior parte de' sacerdoti prima di vestirsi d'habito alcuno sacerdotale fare la Confessioné generale, e subito doppo quella diligentemente incensando offerire ambe le specie di pane, e vino, et usando due animette, ricoprir con una l'hostia, alla quale sovrastà alcun ferretto incrocicchiato, e con l'altra il calice (1) ... *Fatta questa oblazione, si veste il sacerdote, pigliando prima il camice, ò alba, e poi l'amitto. Non usano manipolo, stola, ò pianeta simile alle nostre* (*se non vi sono state mandate da Roma, e tagliate all' uso romano*) *mà in vece di manipolo portano alle braccia due pezze di panno di seta, ò lana colorita, ò cucite al camice, ò da quello separate, la stola entra al collo per un buco aperto, nel restante congiunta per tutto, e larga un buon palmo pende avanti al petto fino à i piedi ; s'aggiunge poi la pianeta, quale non entrando per essa il capo, ne discendendo d'avanti, ne di dietro, mà tirata dalle spalle al petto, quivi è congiunta quasi come piviale, eccetto che solamente si stende à terra di dietro, e non d'avanti* » (2).

Il suffit de lire les relations écrites par Eliano et Dandini pour constater qu'à cette époque l'ensemble de la discipline ecclésiastique des Maronites était conforme aux vieilles traditions de l'Orient. C'est la réforme élaborée par les légats qui à marqué le point de départ d'une latinisation profonde (3). Et ce qu'ils

ornatas ... quod quidem nusquam alibi illis in partibus observatum cognovimus. Peculiarem sibi habent Patriarcham, Antiochenae Ecclesiae tituio decoratum .... habetque sub se decem Episcopos Suffraganeos ... Annulo autem aureo, mitra, caeterisque insignibus pontificalibus, Occidentalium Episcoporum more, in sacris mysteriis utuntur ; cum tamen eorum apud caeteros Orientis Episcopos nullus sit usus. Ad haec in pane azymo, eaque forma qua Latini, solemnia celebrant ». (*Itinerarium hierosolymitanum et syriacum*, Antverpiae, 1619, pp. 194-196).

(1) C'est la préparation des oblats. L'usage de faire cette cérémonie sans être revêtu des ornements sacrés est encore en vigueur chez les Syriens. Pour le supprimer chez les Maronites, le P. Dandini fit porter, au deuxième synode de 1596, le canon suivant : « *Can. I. In Sancto Missae Sacrificio peragendo quosdam accepimus, antequam sacras vestes induant panem, et vinum offerre ; alios primum vestes assumere, tum offerre. Unius gentis ac populi unum oportet esse ritum, unam Divini Cultus formam. Est autem rationi, atque ecclesiasticae consuetudini magis consentaneum, ut sacris indutus vestibus ad altare sacerdos accedat* ». *Op. c.*, p. 128.

(2) *Op. c.*, pp. 79-80. Voir aussi pp. 73-74 et la relation d'Eliano dans *Al-Machriq* 1914, p. 760.

(3) Ainsi, par ex., l'introduction de la première édition du missel *romanisé*,

Digitized by Google

avaient entrepris, on l'a poursuivi sous l'incessante action de divers facteurs, jusqu'à lui donner une assiette solide et définitive. Autrement dit, les représentants du Saint Siège ont jeté les bases de cette latinisation qui ne put entrer dans les mœurs qu'avec le temps (1). Il n'est guère facile d'arrêter net un courant d'idées et de pratiques vécues et consacrées par la piété des ancêtres (2). La chose est particulièrement vraie en Orient, où la discipline d'une Église est tellement liée à la vie sociale du peuple qu'elle devient, pour ainsi dire, la garantie de la nationalité, le « *palladio della nazionalità* » comme l'écrivait naguère Benoît XV (3).

Toutefois, pour se former une idée juste de l'œuvre d'Eliano et de Dandini, il est nécessaire de se reporter en arrière, vers la fin du XVIe siècle, et de replacer les événements dans leur cadre historique. Ni l'un ni l'autre n'étaient versés dans les questions liturgiques et canoniques de l'Orient; ils ne pouvaient se reconnaître à travers les méandres de leurs variétés si différentes des coutumes de l'Occident; et naturellement, à défaut de cette compétence, ils se trouvaient amenés à qualifier d'abus des usages parfaitement légitimes et à vouloir y apporter des remèdes d'élaboration latine (4).

Mais il y a plus. L'un des principaux soucis de la papauté était alors l'application de la réforme du concile de Trente. L'idée de

faite, à Rome, entre les deux missions d'Eliano et de Dandini, date de 1596. Il s'agit de l'édition de 1592, dont Dandini avait apporté au Liban 200 exemplaires. « *Missali Romae Sanctissimi Domini Nostri Papae approbatione nuper impresso, atque ad nos transmisso utantur omnes, nec alio, nisi ad Patriarcham delato, et ad Romanum emendato, ejusque manu subscripto, ac solito sigillo confirmato, uti liceat* » (Can. VIII du premier synode de 1596. Cf. DANDINI, *op. cit.*, pp. 125 et 102).

(1) Cf. P. Dib, *op. cit.*, pp. 29-31; 122 sq. et passim.

(2) « *Multas tamen, Sedis Apostolicae permissu, adhuc retinent antiquas Ecclesiae Orientalis consuetudines* : QUAE HACTENUS ABOLERI NEQUAQUAM POTUERE... *Sabatho carnes comedunt*; *infantibus recenter baptizatis sacram Synaxim porrigunt*; *sub utraque specie laicos communicant*; *Pascha stylo veteri celebrant....* » COTOVICUS, *op. cit.*, p. 196. Cf. aussi une lettre du patriarche à Grégoire XIII apud ANAÏSSI, *Collect. document. Maronit.*, pp. 79 et 82.

(3) *Acta Ap. S.*, 1921, p. 219.

(4) Lire dans DANDINI le ch. XXVI : *Degli abusi trovati*, *op. cit.*, pp. 86-90, et la première partie du synode tenu sous le pontificat de Serge Risi, *op. cit.*, pp. 121-124.

Digitized by Google

l'étendre aussi loin que possible n'était pas absente des préoccupations romaines. D'autre part, suivant la mentalité qui dominait en Occident, le rit latin avait une prééminence spéciale sur le rit oriental (1). « *Ritus enim latinus*, dit Benoît XIV, *propter suam praestantiam, eo quod sit ritus sanctae Romanae Ecclesiae omnium Ecclesiarum matris et magistrae, sic supra graecum ritum praevalet....* » (2). Si, enfin, on tient compte de la grande réforme d'unification liturgique, réalisée par la promulgation du *Missale Romanum ex decreto ss. Concilii Tridentini restitutum* (3), on comprendra sans peine la conduite des délégués pontificaux.

Mais combien n'eût-il pas été souhaitable que les légats eussent pu s'écarter, au moins dans la pratique, des idées de leur temps! Combien était plus avisé le Général des jésuites, quand il faisait, quelques années auparavant, au P. Eliano lui-même, à l'occasion d'une mission auprès des Coptes, cette recommandation si sage : « *Sebbene devono* (4) *dir la messa al modo romano, e per tanto aver i paramenti e cose necessarie, non facciano però forza nella varietà de'riti non condannati da questa Sede Apostolica; perchè ne ha molti tali la Chiesa Orientale diversi dall' Occidentale e tutti sono buoni ed usitati da' Santi* (5) ».

Par bonheur, l'état d'esprit des siècles passés, qui avait élevé comme une muraille entre l'Orient et l'Occident, est changé. « *Orientalium dignitas Ecclesiarum*, disait Léon XIII, *pervetustis rerum monumentis eisque insignibus commendata, magnam habet toto christiano orbe venerationem et gloriam... Siquidem in rituum orientalium conservatione plus inest quam credi possit momenti. Augusta enim, qua varia ea rituum genera nobilitantur, antiquitas, et praeclaro est ornamento Ecclesiae omni, et fidei catholicae divinam unitatem affirmat* (6) ».

(1) Cf. l'Instruction de Clément VIII « *Super aliquibus ritibus Graecorum* », 15 août 1595, dans *Collect. Lacensis*, II, coll. 448-450. — Cf. aussi le P. C. Karalevskij qui expose cette question dans l'un de ses articles sur *le clergé occidental et l'apostolat dans l'Orient asiatique et gréco-slave* (*Revue apologétique*, 1er décembre 1922, pp. 285-286).

(2) Constit. *Etsi postoralis*, 26 mai 1742, § II, n. 13. Voir aussi la Constit *Allatae sunt*, 26 juillet 1755, § 20.

(3) La bulle « *Quo primum* » de S. Pie V, 14 juillet 1570.

(4) Il s'agit du P. Eliano et du P. Rodriguez, chef de la mission.

(5) *Apud* Rabbath, *op. cit.*, I, pp. 213-214.

(6) Constit. « *Orientalium dignitas Ecclesiarum* », 30 novembre 1894.

Digitized by Google

Les rits oriental et latin ont maintenant part égale à la sollicitude du Pontife Romain. Le Saint-Siège désire leur sincère fraternisation. La lettre apostolique *Tradita ab antiquis* (14 sept. 1912), qui, sans porter aucune atteinte à l'intégrité du domaine des différentes Églises, rétablit la liberté de la communion dans tous les rits catholiques, constitue une étape vers la fraternité rituelle des premiers temps. Puissent toutes les barrières être abaissées pour que les Églises chrétiennes retrouvent l'âge d'or de l'entente primitive dont Pie X évoquait le souvenir en ces termes : « *Clericis et laicis, qui formatas, quae dicebantur, litteras peregre afferrent, patens erat aditus ad eucharisticum ministerium aut epulum in templis alieni ritus; et episcopi, presbyteri ac diaconi latini cum graecis hic Romae, graeci cum latinis in oriente divina concelebrabant mysteria* (1) ».

Le respect de la diversité des rits et des vieilles traditions ecclésiastiques, voilà, à notre sens, le meilleur moyen de permettre à l'Occident et à l'Orient de se rapprocher, de se comprendre et de se sentir enfin de nouveau dans l'unité de la Foi, sous la conduite du même Pasteur.

Pierre Dib.

(1) Constit. « *Tradita ab antiquis* ».

Digitized by Google

PETRUS INITIUM EPISCOPATUS

Bossuet, dans sa *Gallia orthodoxa* (VIII, 11), a touché à la question de savoir si les évêques tiennent du pape leurs pouvoirs et leur juridiction, question inconnue de l'antiquité chrétienne, dit-il, et qui ne fait son apparition dans la théologie qu'au XIIIe siècle, quand les théologiens, plutôt que de consulter les pères, ont trouvé préférable de faire appel à des raisonnements philosophiques. Il reconnaît cependant aussitôt (VIII, 12) que les tenants de cette thèse prétendent tirer à eux certains textes des pères où il est dit que l'épiscopat a son origine dans l'apôtre Pierre.

Je n'ai pas à intervenir dans le débat entre Bossuet et les scolastiques qu'il réfute; mais les textes qu'il discute, et dont il exprime, je me hâte de le dire, le sens véritable, historique, sont des textes qui contiennent une idée ancienne, dont il ne sera pas inutile peut-être de reconstituer la tradition et de dire la valeur.

Saint Césaire d'Arles écrit au pape Symmaque :

> Sicut a persona beati Petri apostoli episcopatus sumit initium, ita necesse est ut disciplinis competentibus sanctitas vestra singulis Ecclesiis quid observare debeant evidenter ostendat (1).

L'idée que nous voulons dégager trouve dans ces trois lignes de saint Césaire une formule très claire : l'épiscopat a commencé dans la personne de l'apôtre Pierre (2). Et saint Césaire tire de ce fait la conséquence que le successeur direct de l'apôtre Pierre, c'est-à-dire présentement le pape Symmaque (498-514), a mission

(1) Mansi, *Concil.*, t. VIII, p. 211.

(2) Bossuet, VIII, 12 : « Verum etiam id esse quod ait Caesarius *A Petro episcopatus sumit initium*, cum Petrus primus fuerit in quo per ligandi ac solvendi ministerium ostensa, inchoata, commendata fuerit episcopalis potestas ». Cette idée est bien mise en valeur par R. Sohm, *Kirchenrecht*, t. II (1923), p. 218.

Digitized by Google

d'instruire par des disciplines opportunes toutes les Eglises et chacune d'elles de ce qu'elles ont à observer.

***

Le premier témoin de l'idée est saint Cyprien. Il enseigne, dans son *Epistula* XXXIII, que le Seigneur, dont nous devons observer les préceptes redoutables, a institué l'épiscopat, quand dans l'Évangile il a dit à Pierre : « Tu es Pierre et sur cette pierre .. Et je te donnerai les clés... Et ce que tu auras lié sur terre... (MAT. XVI, 18-19). Pour Cyprien, de là découle le principe organique que l'Église est établie sur les évêques et que toute l'action de l'Église est gouvernée par ces mêmes évêques :

> Dominus noster, cuius praecepta metuere et servare debemus, episcopi honorem et Ecclesiae suae rationem disponens in Euangelio loquitur et dicit Petro : *Ego tibi dico...*, et *Tibi dabo claves...*, et *Quae ligaveris...* Inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et Ecclesiae ratio decurrit, ut Ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus Ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur (1).

Cyprien a en vue les *lapsi,* qui voudraient forcer la main de l'évêque et être réconciliés malgré lui. Non, enseigne Cyprien, l'évêque est seul juge, parce que c'est sur l'évêque que l'Église est établie (2). Il n'y a qu'une autorité dans chaque Église, l'autorité de l'évêque, autorité instituée par le Seigneur dans la personne de saint Pierre :

> Deus unus est et Christus unus et una ecclesia et cathedra una super Petrum Domini voce fundata (3).

Dans la personne de saint Pierre s'inaugure l'Église, la première de toutes les Églises, celle dont sont issues et les sept auxquelles a écrit saint Paul, et les sept auxquelles écrit l'auteur

(1) CYPRIAN., *Epistul.* XXXIII, 1 (éd. HARTEL, p. 566).

(2) Nous retrouvons cette pensée dans le *De catholicae Ecclesiae unitate*, 4 (p. 212-213) : « Unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit ». Sur ce texte, voyez mon *Église naissante*, p. 440-447. Cf. H. KOCH, *Cyprian und der römische Primat* (1910), p. 22.

(3) CYPRIAN., *Epistul.* XLIII, 5 (p. 594).

Digitized by Google

de l'Apocalypse, figurées elles-mêmes dans les sept fils de la mère des Macchabées :

> Cum septem liberis plane copulatur et mater, origo et radix, quae ecclesias septem postmodum peperit, ipsa prima et una super petram Domini voce fundata (1).

Ne cherchez pas à séparer la mère de ses enfants : aux sept enfants (que sont les Églises) est unie la mère (qui est la première de toutes les Églises), source et racine, (la mère) qui a mis au monde les sept Églises (figure de toutes les Églises qui sont sous le ciel), *ipsa prima et una*, première et une, fondée sur la pierre (qui est l'apôtre Pierre) par la déclaration du Seigneur. Phrase compliquée assurément, mais suffisamment nette : l'Église fondée par le Christ, quand il a dit à Pierre : Tu es Pierre et sur cette pierre..., est l'Église qui a enfanté ensuite les autres Églises, elle est *ipsa prima et una* (2).

Nous retrouvons le même sens dans le passage célèbre où Cyprien s'élève contre l'audace des schismatiques africains, qui, a-t-on écrit, « ont bien osé chercher un appui près de la chaire de Pierre, dans cette Église principale, source de l'unité sacerdotale, dont la foi, louée par saint Paul (*Rom.* I, 8), ne saurait connaître de défaillance » (3).

> Pseudoepiscopo sibi ab haereticis constituto navigare audent et ad Petri cathedram atque ad Ecclesiam principalem unde unitas sacerdotalis exorta est ab schismaticis et profanis litteras ferre, nec cogitare eos esse Romanos quorum fides apostolo

(1) Cyprian., *Ad Fortunat.* 11 (p. 338).

(2) Rapprocher Cyprian., *Epistul.* XLVIII, 3 (p. 607) : « Nos enim singulis navigantibus, ne cum scandalo ullo navigarent, rationem reddentes, nos scimus hortatos esse ut Ecclesiae catholicae matricem et radicem agnoscerent ac tenerent ». Ceux qui vont à Rome (*navigantibus*) sont exhortés à s'attacher à l'Église du pape Cornelius, qui est *Ecclesiae matrix et radix*. Ainsi l'entend avec nous Sohm, t. I (1892), p. 252. Il rapproche cette expression de celle d'Origène (Euseb. *H. E.* VI, 14, 10) appelant l'Église romaine τὴν ἀρχαιοτάτην Ρωμαίων ἐκκλησίαν. « So konnte die römische Gemeinde als die Ertslingsgemeinde und daher als Ursprung und Haupt des Christenheit erscheinen ». Koch, p. 80, veut voir dans *matrix et radix* un synonyme d'*Ecclesia catholica*.

(3) A. d'Alès, *Théologie de saint Cyprien* (1922), p. 124-125.

Digitized by Google

praedicante laudata est, ad quos perfidia habere non possit accessum (1).

A Rome donc ces rebelles de Carthage cherchent une autorité qui les couvre! Ils osent prendre la mer et porter des lettres de communion sans valeur à la chaire de Pierre, à cette Église (qui est celle même que le Seigneur a inaugurée en la personne de Pierre), à cette Église la première en date d'où est sortie l'unité de l'épiscopat (puisque l'épiscopat qui est un a été enfanté, Église par Église, de cette *Ecclesia principalis*). Ce que Cyprien appelle ici *Ecclesia principalis unde unitas sacerdotalis exorta est* n'est pas autre chose que ce qu'il appelait plus haut *Ecclesia prima et una* (2). Notez bien : Cyprien dit *exorta est*, il ne dit pas *exoritur* (3). On voudrait que ce passé, *exorta est*, exprimât seulement que les Églises actuellement existantes remontent à une souche unique, dont on ne s'inquièterait plus (4). Cyprien ne l'entend pas ainsi. La *cathedra Petri*, qui est cette souche unique, existe toujours et on s'adresse à elle : l'Église qui fut la première de toutes est l'Église qui est à Rome. Il reste donc à cette Église, qui possède cette chaire, un prestige et une autorité que ne possèdent pas les autres (5).

Cyprien, au cours de la controverse sur la validité du baptême des hérétiques, fera infidélité à ces vues sur l'autorité de

(1) *Epistul.* LIX, 14 (p. 683).

(2) R. Sohm, *Kirchenrecht*, t. I (1892), p. 382 : « In Rom steht der erste Bischofsstuhl, von welchem alle übrigen nur eine Nachbildung darstellen. Rom ist die Muttergemeinde und Wurzel der Christenheit, weil die Muttergemeinde und Wurzel des Episkopats, welcher die Kirche trägt. Auf der römischen Gemeinde und ihrem Bischofsstuhl ruht die Einheit der Christenheit ».

(3) Rapprocher *De unit.* 4) p. 213) : « Exordium ab unitate proficiscitur ».

(4) Koch, p. 43, l'entend ainsi : « Petrus ist... nur der zeitliche Ausgangspunkt und der Erkenntnisgrund der kirchlichen Einheit ». *Ibid.* p. 47 : « Cyprian erklärt, dass aus der zeitlichen Priorität keinerlei Superiorität gefolgert werden dürfe ». De même, p. 96.

(5) D'Alès, *loc. cit.* : « Rome possède, à titre permanent, *Petri cathedram*, *Ecclesiam principalem*, et par là même un droit permanent au respect des autres Églises ». A. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. I[4], p. 420-421. — C. Gore, *The Church and the Ministry* (1919), voudrait que « unitas sacerdotalis exorta est » soit une allusion au fait que l'épiscopat africain aurait tiré son origine de Rome. Mais Gore admet cependant que le siège de Pierre est « in a special way the symbol and centre of unity ».

Digitized by Google

l'Église romaine. Mais on découvrira alors que ces vues sont proprement la doctrine professée à Rome. Le pape Étienne se regarde certainement, en vertu de la *successio Petri*, comme l'*episcopus episcoporum*. Cyprien lui attribue du moins cette revendication, quand il énonce devant les évêques de son concile de Carthage que personne ne se fait en Afrique évêque des évêques, ni ne contraint ses collègues à une déférence obligatoire par des menaces tyranniques, « *tyrannico terrore* » (1). On retrouve la même amertume dans la lettre de Cyprien à Quintus. Pierre, écrit-il, que le Seigneur a choisi le premier et sur qui il a édifié son Église, n'a pas, dans son démêlé avec Paul sur la circoncision, revendiqué avec arrogance quelque droit particulier, « *ut diceret se primatum tenere et obtemperari a novellis et posteris sibi potius oportere* » (2). Le pape Étienne est visé là : Cyprien lui reproche de se réclamer de son *primatus*, et d'exiger l'obéissance des Églises plus jeunes, *novellis et posteris*. L'expression signifie que l'évêque de Rome considère sa propre Église comme l'Église première : il n'y a pas d'Église qui ne soit *novella*, *postera*. Nous conclurons de là qu'Étienne enseigne que son Église a été fondée la première de toutes dans la personne de Pierre.

* * *

Le *De aleatoribus* est vraisemblablement l'œuvre d'un évêque africain qui imite saint Cyprien, sans avoir sa distinction d'écriture. Il lui doit son exégèse du *Tu es Petrus* et la haute idée qu'il se fait de sa dignité épiscopale :

> Et quoniam in nobis divina et paterna pietas apostolatus ducatum contulit, et vicariam Domini sedem caelesti dignatione ordinavit, et originem authentici apostolatus super quem Christus fundavit Ecclesiam in superiore nostro portamus, accepta simul potestate solvendi ac ligandi et curatione peccata dimittendi, salutari doctrina admovemur ne, dum delinquentibus adsidue ignoscimus ipsi cum eis pariter torqueamur (3).

Écartons l'hypothèse que c'est un évêque de Rome qui parle,

(1) *Sentent. episcoporum*, éd. Hartel, p. 436.
(2) *Epistul.* LXXI, 3 (p. 773).
(3) *De aleat.* 1 (ed. Hartel, p. 93).

Digitized by Google

fut-ce un évêque de Rome de la période 250-350, comme le croit Bardenhewer (1). Ce langage peut être celui d'un simple évêque africain. Dieu, dit-il, nous a conféré la « conduite de l'apostolat », c'est-à-dire le pouvoir de conduire qui est le pouvoir des apôtres. Dieu nous a confié « le siège vicaire du Seigneur », le siège où nous tenons la place du Seigneur. Nous portons dans notre ancêtre, « *in superiore nostro portamus* » (2), l'origine de l'apostolat authentique sur lequel le Christ a fondé l'Église, et nous avons reçu ensemble le pouvoir de lier et de délier. Apostolat n'est pas le mot que l'on attendrait, épiscopat semble plus appelé. L'épiscopat d'origine authentique est celui de l'apôtre sur lequel le Christ a fondé l'Église. Et l'épiscopat reçu par saint Pierre est le point d'attache et d'origine de l'épiscopat de tous les évêques.

* * *

Optat de Milève est comme l'auteur du *De aleatoribus* très pénétré de la doctrine de saint Cyprien. Le passage que voici d'Optat présente des réminiscences indubitables du *De catholicae Ecclesiae unitate*. Optat s'adresse au donatiste Permenianus :

> Negare non potes scire te — in urbe Roma — Petro primo cathedram episcopalem esse conlatam, in qua sederit omnium apostolorum caput Petrus, unde et Cephas est appellatus, in qua una cathedra unitas ab omnibus servaretur, ne ceteri apostoli singulas sibi quisque defenderent... (3).

Optat ne se contente pas de rappeler que le Christ a conféré à Pierre le premier l'épiscopat, plus précisément la *cathedra episcopalis* : il voit cette chaire à Rome, la chaire dans laquelle a siégé Pierre chef des apôtres, *apostolorum caput*. Cette chaire, qui fut la première, était une, pour bien établir la foi à l'unité.

(1) O. Bardenhewer, *Geschischte der altkircht. Lit.*, t. II (1903), p. 447.

(2) Se rappeler que saint Cyprien parle de papes morts comme de ses *antecessores. Epistul.* LIX, 10, et LXVIII, 5 (p. 677 et 748).

(3) Optat. II, 2 (éd. Ziwsa, p. 36). Voy. mon *Catholicisme de saint Augustin* (1920), p, 101.

Digitized by Google

*
* *

Arrêtons-nous un instant au sens de *caput*. Quand Optat dit que Pierre était *apostolorum caput* (1), il entend que Pierre était le *praepositus apostolorum*. Mais *caput* a un autre sens, qui est proprement celui de commencement, d'origine, de source. On se trompe, dit saint Cyprien, parce que l'on ne remonte pas à la source de la vérité : « *Hoc eo fit, fratres dilectissimi, dum ad veritatis originem non reditur, nec caput quaeritur, nec magisterii caelestis doctrina servatur* » (2). Ailleurs : « *Veritatis caput atque originem reliquerunt* » (3). Ailleurs : « *Ad caput eius atque ad originem recurramus* » (4). Ailleurs : « *Ad divinae traditionis caput et originem revertamur* » (5). Ailleurs : « *Unum caput est, et origo una, et una mater fecunditatis successibus copiosa* » (6). Même acception chez Lactance : les vertus sortent de la justice comme de leur source : ainsi la *pietas* et l'*aequitas* sont des *venae* de la justice, qui elle est leur *fons* : « *Caput eius et origo in illo primo est* » (7). Arnobe, parlant du dieu suprême, énonce qu'il est juste de le prier lui seul, « *qui bonorum omnium solus caput et fons est perpetuus* » (8). Saint Augustin de même : « *Omnium malorum caput atque origo superbia est* » (9).

Caput a une autre acception et se dit de qui est à la tête. C'est le sens de l'expression classique *Roma caput mundi*. Saint Augustin considère Rome comme la tête de la cité terrestre : « (*Civitas*) *quae fuerat huius terrenae civitatis, de qua loquimur, caput*

(1) Id. VII, 3 (p. 172) : « Potuit itaque caput apostolorum... » *Anonym. urbicus*, cité par Aug. *Epistul.* XXXVI, 21 (en 397) : « Petrus etiam, apostolorum caput, caeli ianitor, et Ecclesiae fundamentum, exstincto Simone qui diaboli fuerat nonnisi ieiunio vincendi figura, idipsum Romanos edocuit, quorum fides annuntiatur universo orbi terrarum ».

(2) Cyprian., *De cath. Eccl. unit.* 3 (p. 212).

(3) *Ibid.*, 12 (p. 220).

(4) Id., *De zelo et liv.* 3 (p. 421).

(5) *Epist.*, LXXIV, 10 (p. 808).

(6) Id., *De cath. Eccl. unit.* 5 (p. 214).

(7) Lactant., *Div. inst.*, V, 14, 11 (éd. Brandt, p. 446). Cf. IV, 3, 23 (p. 281) : « Honos illa instabilis et incertus caput atque originem non habet ».

(8) Arnob., *Adv. nat.*, II, 2 (éd. Reifferscheid, p. 49).

(9) Aug., *Civ. Dei*, XIV, 3 (éd. Hoffmann, p. 6).

Digitized by Google

futura » (1). Orose appelle Rome « *caput gentium* », et il dit de Constantinople : « *Gloriosissimi nunc imperii sedes et totius caput Orientis est* » (2). Saint Jérôme parlant de la prise de Rome en 410 : « *Urbs inclyta et romani imperii caput uno hausta est incendio* » (3). Le même, parlant du pape Anastase, « *quem diu Roma habere non meruit, ne orbis caput sub tali episcopo truncaretur* » (4).

Dans la lettre du concile de Sardique (343) au pape Jules, on lit :

> Hoc enim optimum et valde congruentissimum esse videbitur, si ad caput, id est ad Petri apostoli sedem, de singulis quibusque provinciis Domini referant sacerdotes (5).

La lettre expose au pape ce qu'a fait le concile, en mettant ce rapport, *relatio*, sous le couvert de la règle qui veut que les évêques, en chaque province, notifient leurs actes au siège de l'apôtre Pierre, *ad caput* (6). On pourrait penser que le siège de l'apôtre est considéré comme le premier en date de tous les sièges ; il semblera plus naturel de prendre ici *caput* au sens de qui est à la tête, la tête de l'épiscopat de l'univers. Ainsi l'entendent les compilateurs du *Thesaurus linguae latinae* allemand (s. v. *Caput*), que nous pouvons prendre dans l'espèce pour des arbitres suffisamment objectifs.

Pour le concile de Sardique la *sedes Patri* est préposée à toutes les provinces, *caput*. Dans le même sens, le concile d'Aquilée en 381 écrira : « *Totius orbis romani caput romanam Ecclesiam...* » (7). L'Église romaine est préposée à tout le monde romain. Elle est la tête de l'épiscopat : « *Ad singulas causas de quibus... ad romanam Ecclesiam utpote ad caput tui corporis retulisti...* », écrit le pape Sirice à Himerius de Tarragone (8). Le pape Innocent à l'évêque de Nocera : « (*Debet dilectio tua*)

(1) *Ibid.*, XV, 5 (p. 64).

(2) Oros., *Hist.*, II, 12, 2 (éd. Zangemeister, p. 111), et III, 13, 2 (p. 164).

(3) Hieronym., *Epistul.* CXXVIII, 5 (éd. Hilberg, p. 161).

(4) *Epistul.*, CXVII, 10 (p. 153), f. CXXX, 5 (p. 180) : « Urbs tua, quondam orbis caput, romani populi sepulcrum est ».

(5) Hilar., *Fragm. hist.* B, II. 2, 1 (éd. Feder, p. 127).

(6) *Paix constantinienne*, p. 449.

(7) Ambros., *Epist.* XI, 1.

(8) Jaffe, 255.

Digitized by Google

omnia quae possunt aliquam recipere dubitationem ad nos quasi ad caput atque ad apicem episcopatus referre » (1). Le même pape à Rufus de Thessalonique : « *Adverti sedi apostolicae, ad quam relatio missa quasi ad caput Ecclesiarum currebat, aliquam fieri iniuriam* » (2).

* * *

Revenons à notre thème initial : avec Pierre commence l'épiscopat. Saint Ambroise, argumentant contre les Novatiens, leur représente qu'ils nient le pouvoir des clés, pour la bonne raison qu'ils ne le possèdent pas, puisqu'ils n'ont pas l'héritage de saint Pierre :

> Quod quidem recte de se fatentur. Non habent enim Petri hereditatem, qui Petri sedem non habent, quam impia divisione discerpunt (3).

Les novatiens ont fait schisme à Rome même, où ils ont dressé une chaire contre la *Petri sedes* : n'ayant pas la *Petri sedes*, ils n'ont pas hérité des pouvoirs de Pierre. Autrement dit, les pouvoirs de l'épiscopat ont été donnés à Pierre et dans l'épiscopat sont l'héritage de Pierre.

Considération du même ordre chez un écrivain du même temps. L'*Ambrosiaster*, qui écrit à Rome au temps du pape Damase, considère dans l'épiscopat une succession qui remonte à l'apôtre Pierre et qui se perpétue d'âge en âge, d'évêque en évêque. Malheur aux schismatiques dont l'épiscopat ne s'insère pas dans cette succession!

> Nam et ordinem ab apostolo Petro coeptum et usque ad hoc tempus per traducem succedentium episcoporum servatum perturbant, ordinem sibi sine origine vindicantes, hoc est corpus sine capite profitentes (4).

Saint Augustin énumère les raisons qui l'attachent au catholicisme et met au nombre de ces raisons la succession apostolique de l'épiscopat :

(1) Jaffe, 314.
(2) Jaffe, 303.
(3) Ambros. *De paenit.* I, 33.
(4) Pseudo-Augustin, *Quaestiones*, CX, 7 (éd. Souter, p. 274).

Digitized by Google

> Multa sunt alia quae in eius gremio me iustissime teneant... Tenet ab ipsa sede Petri apostoli, cui pascendas oves suas post resurrectionem suam Dominus commendavit, usque ad praesentem episcopatum successio sacerdotum (1).

Ab ipsa sede Petri, à commencer par le siège qui est le premier et qui est celui de Pierre, l'apôtre qui fut le premier en date des évêques et le point de départ de la succession apostolique.

*
* *

Voici maintenant notre thème dans des lettres de papes.

Du 6 janvier 386, lettre *Cum in unum* du pape Sirice, à l'issue d'un concile célébré à Rome auprès du tombeau de saint Pierre :

> Cum in unum plurimi fratres convenissemus ad sancti apostoli Petri reliquias, per quem et apostolatus et episcopatus in Christo coepit exordium... (2).

Du 27 janvier 417, lettre du pape Innocent au concile de Milève qui lui a demandé de confirmer la condamnation de Pélage :

> Quoties fidei ratio ventilatur, arbitror omnes fratres et coepiscopos nostros nonnisi ad Petrum, id est sui nominis et honoris auctorem, referre debere (3).

Du même jour, sur la même cause, au concile de Carthage :

> ...scientes quid apostolicae sedi... debeatur, ... (et apostolo) a quo ipse episcopatus et tota auctoritas nominis huius emersit (4).

Le pape Boniface écrit à Rufus de Thessalonique : « *Beatus apostolus Petrus, cui arx sacerdotii dominica voce concessa est* » (5)... On ne peut que rapprocher cette image, *arx sacerdotii*, des formules que nous étudions, car le sens n'est pas identique. On rapprochera pareillement cette autre déclaration du même pape :

(1) Aug. *Contra epistul. Fund.* 5.
(2) Jaffe, 258.
(3) Jaffe, 322.
(4) Jaffe, 323.
(5) Jaffe, 350.

Digitized by Google

« *Institutio universalis nascentis Ecclesiae de beati Petri sumpsit honore principium, in quo regimen eius et summa consistit* » (1).

Théodose II, par sa loi du 14 juillet 421, a voulu soustraire l'Illyricum oriental à l'obédience de Rome. Le pape Boniface lui fait écrire par l'empereur Honorius. Nous professons, déclare, la lettre de Ravenne, une spéciale vénération pour l'Église de Rome, Rome d'où nous est venu le principat romain et à l'épiscopat son principe, son origine :

> Illius urbis Ecclesia speciali nobis cultu veneranda est, ex qua et romanum principatum accepimus, et principium sacerdotium (2).

Le pape Xystus III, en 433, félicitant saint Cyrille d'Alexandrie de sa réconciliation avec Jean d'Antioche, lui dit que la nouvelle en est arrivée dans le temps où se tenait le concile romain auprès du tombeau de saint Pierre.

> Habuerunt coepiscopi nostri illum congratulationis testem quem habemus honoris exordium (3).

Passé cette date, je ne retrouve plus trace de cette formule dans les lettres des papes. Saint Léon, dont j'ai étudié l'œuvre avec soin, ne l'emploie pas une fois. Dans sa lettre du 21 octobre 447 aux évêques de Sicile (4), où il leur reproche d'administrer le baptême solennel à l'Épiphanie, il dit bien que ces évêques manquent à la règle de l'Église romaine, « *unde consecrationem honoris accipitis* », à la règle du siège de Pierre « *quae vobis sacerdotalis mater est dignitatis* ». Mais par ces mots le pape veut rappeler que les évêques siciliens ont été ordonnés à Rome, comme tous les évêques du ressort métropolitain du pape. Cependant on lit dans la lettre de saint Léon aux évêques de Viennoise, en 445, contre Hilaire d'Arles que le pape accuse d'avoir voulu se dérober au *principatus* de saint Pierre : l'office de l'apostolat a été confié par le Seigneur aux apôtres, mais d'abord en premier à Pierre, « *ut in beatissimo Petro apostolorum omnium summo principaliter (illud officium) collocarit, et ab ipso quasi quodam capite dona sua*

(1) Jaffe, 364.
(2) Coustant., *Epist. rom. pontif.*, p. 1029-1030.
(3) Jaffe, 391.
(4) Jaffe, 414.

Digitized by Google

velit in corpus omne manare... » (1) Pierre est la source, *caput*, et de Pierre coule dans tout le corps les dons faits à Pierre *principaliter*, en premier. La formule rappelle assurément celle de Pierre commencement de l'épiscopat, et l'emploi de *principaliter* est remarquable.

A signaler chez le pape Gélase, dans le *De damnatione nominum Petri et Acacii*, 8 :

> Qua enim ratione vel consequentia aliis sedibus deferendum est, si primae beatissimi Petri sedi antiqua et vetusta reverentia non defertur, per quam omnium sacerdotum dignitas semper est roborata atque firmata ?

Prima Petri sedes n'a plus le sens de siège premier en date, mais se rapporte au premier rang qui appartient dans le catholicisme à l'Église romaine, le second appartenant à Constantinople, sinon à Alexandrie, etc. Ce sens se retrouve dans l'aphorisme célèbre *Prima sedes a nemine iudicatur* (2). Le pape Gélase fait honneur au siège de Pierre, non plus d'être le premier en date, mais d'avoir toujours défendu la dignité de tous les évêques.

* * *

La fête de la chaire de saint Pierre, 22 février, est une fête romaine attestée à Rome dès 336 par le calendrier philocalien. Elle a été fixée au 22 février, pour évincer la fête païenne de la *cara cognatio*, fête des défunts de chaque famille qui se solennisait par des banquets que l'Église avait en horreur (3). La fête de la chaire de saint Pierre ou *natale Petri de cathedra* commémorait l'élévation de Pierre à l'épiscopat et du même coup l'institution de l'épiscopat.

Parmi les sermons *spurii* d'Augustin, le sermon CXC est un sermon pour la fête de la chaire de saint Pierre. L'auteur s'élève vivement contre l'usage de porter à pareil jour « *super tumulos*

(1) Jaffe, 470. Rapprocher *Inter s.* Leon, *Epistul.*, XCIX, lettre à saint Léon des évêques de Viennoise, etc., fin 451 : « Gratulantes quod tantae sanctitatis, tantae fidei, tantaeque doctrinae, apostolicae sedi unde religionis nostrae propitio Christo fons et origo manavit, antistitem dederit (Deus) ».

(2) P. B., *Le Siège apostolique*, (1924), p. 49-50.

(3) Duchesne, *Origines* (1898), p. 267.

Digitized by Google

defunctorum cibos et vina », comme si les âmes des morts avaient besoin d'aliments charnels, et comme si ce n'était pas là pour les vivants un prétexte pour manger et boire à l'excès? Ce sermon peut être du ve siècle, au plus tard du vi^e, où nous voyons le concile de Tours de 567 interdire ce qui subsiste de l'usage d'offrir des vivres aux morts. Voici comment le sermon s'explique sur la fête de la chaire de saint Pierre :

> Institutio solemnitatis hodiernae a senioribus nostris cathedrae nomen accepit, ideo quod primus apostolorum Petrus hodie episcopatus cathedram suscepisse referatur. Recte ergo Ecclesiae natalem sedis illius colunt, quam apostolus pro Ecclesiarum salute suscepit dicente Domino : *Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam*... Quod natalis ergo cathedrae hodie colitur, sacerdotale honoratur officium (1).

Un sermon ancien pour la fête de la chaire de saint Pierre a été publié par dom Morin (2) qui estime qu'on ne peut en abaisser la composition « beaucoup au-dessous du ve siècle ». Ce sermon est contemporain de la visite à Rome d'un empereur qui peut être Valentinien III, peut-être Honorius, et cela nous ramènerait à la première moitié du ve siècle (3). On y lit :

> Ille (Petrus) enim, cui a Christo claves datae sunt regni caelorum, cui ligandi solvendique potestas a Deo commissa fuit, tam magnum privilegium specialiter in sua persona suscepit, ut tamen hoc generaliter in Dei Ecclesia sua virtute transmitteret. Unde diem, quo apostolatum vel episcopatum ore Christi indeptus est, hunc esse quo ei cathedra commissa est, non inconvenienter accipimus... Ex hac cathedra nostrae Ecclesiae id est catholicae prolatam institutionem cognoscimus, congaudemus, credimus et confitemur.

La même idée apparait ici que nous avions dans le pseudo-

(1) Pseudo-Augustin, *Sermo*, CXC, 1.

(2) *Revue bénédictine*, 1896, p. 343-345. Cf. Morin, *Études, textes, découvertes*, t. I (1913), p. 34-35.

(3) Allusion au même fait dans le sermon CCCLXXXI (authenticité douteuse) de saint Augustin : « Cum quanta itaque laetitia et quanta Dei gloria contuemur ab animo piscatoris contemni opes imperatoris? fundi preces imperatoris ad memoriam piscatoris? » Du même sermon : « Habet ergo Roma caput gentium duo lumina gentium ab illo accensa qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum ».

Digitized by Google

Augustin : la fête du 22 février commémore l'élévation de saint Pierre à l'épiscopat, la naissance de la *cathedra Petri* qui inaugure l'épiscopat, qui inaugure l'institution de l'Église catholique.

*
* *

En résumé, *Petrus initium episcopatus* est une formule du temps de saint Cyprien et du pape Etienne, une formule bien vraisemblablement romaine, dont nous ne trouvons pas trace dans la littérature chrétienne grecque, et qui semble tomber dans l'oubli au ve siècle. Elle est une justification de l'épiscopat par le *Tu es Petrus* et crée un lien de dépendance entre le siège de Rome et tout l'épiscopat. La *principalitas* de l'Église romaine en découle, peut-on conjecturer.

Paris, mars 1924.

PIERRE BATIFFOL.

Digitized by Google

IMMIXTIO ET CONSECRATIO

VIII

LA CONSÉCRATION PAR CONTACT DANS LES LITURGIES ORIENTALES

(*Suite et fin*) (1).

La liturgie quadragésimale des Présanctifiés, telle que l'élaborèrent les Byzantins, n'était au fond que l'amplification d'un acte rituel fort commun dans l'antiquité chrétienne : la communion sans célébration eucharistique. L'innovation consista à entourer cet acte d'un cérémonial solennel, reproduisant d'aussi près que possible l'ordonnance de la messe ordinaire. Toute la communauté chrétienne y était convoquée ; tout le clergé y prenait part. On eut ainsi, pour le temps de Carême, une fonction liturgique originale, très caractérisée, et fort différente de la simple communion en dehors de la messe.

Celle-ci, ne relevant que de la dévotion privée, pouvait s'accomplir à toute époque de l'année et n'exigeait points grands apprêts. Mais, tout aussi bien que la liturgie proprement dite des Présanctifiés, elle devait mettre les ecclésiastiques en présence d'un problème pratique : convenait-il de réserver, en vue des communions *extra missam*, les deux éléments eucharistiques? La conservation du vin consacré présentait de graves inconvénients. N'y avait-il pas d'autre moyen de ménager la participation du calice aux personnes empêchées d'assister à la célébration du sacrifice? Quelques documents nous font connaître la solution adoptée par l'Église syrienne.

Dans la seconde moitié du XIIIe siècle, le célèbre juriste et his-

(1) *Cf. Revue des sciences religieuses*, II, 1922, p. 428-446 ; III, 1923, p. 24-61, 149-182, 283-304, 433-471 ; IV, 1924, p. 65-96, 365-395.

Digitized by Google

torien Grégoire Barhebraeus recueillit dans son *Livre des Directions*, plus ordinairement appelé *Nomocanon*, les textes canoniques et juridiques qui avaient force de loi dans l'Église jacobite. Nous pouvons de la sorte remonter, du milieu du moyen âge, jusqu'aux derniers temps de l'antiquité chrétienne. Barhebraeus rapporte ainsi un décret, en plusieurs articles, attribué au patriarche Théodose (887-896) :

> Si xata venit ad ecclesiam, et vinum, et non egeant oblatione, calicem solum consignent ex vino illo, et sufficit ad communionem illorum, qui obtulerunt.
>
> Sacerdos ille, qui xatam simplicem frangit et addit oblationi, quae sanctificata est, corripiatur et tribus mensibus suspendatur, et postea ministret.
>
> Si venerit xata ad ecclesiam, et non adsit presbiter, potest ipse diaconus accipere ex illo vino et calicem consignare (1).

On appelait *xata* (syr. *qsata*) un pain spécial, préparé selon certaines règles, pour servir à la célébration eucharistique (2). L'expression « *calicem consignare* » désigne le rite que les liturgistes latins appellent « *commixtio* » : le prêtre, tenant entre ses doigts un fragment d'hostie, dessine plusieurs croix au-dessus du calice (3) et laisse ensuite tomber la parcelle dans le vase sacré. Cette terminologie a toujours été en usage dans les diverses Églises de Syrie.

Dans le premier paragraphe de son décret, le patriarche Théodose suppose que le pain et le vin ont été apportés à l'église, comme si la messe devait être célébrée. Les fidèles qui ont fait cette offrande désirent communier. Cependant, on estime qu'il n'est pas nécessaire d'offrir le saint sacrifice, la réserve de pain consacré étant suffisante (*non egent oblatione*). Pour satisfaire au désir des donateurs, il suffira de mettre dans un calice une partie du vin qu'ils ont apporté (*ex vino illo*), et de le consigner. Les

(1) *Ecclesiae Antiochenae Syrorum Nomocanon, a Gregorio Abulpharagio Bar-Hebraeo syriace compositus*, cap. IV, sect. 1, traduction latine de Jos.-Al. Assémani, publiée par A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. X (2e partie), Rome, 1838, p. 20.

(2) *Cf.* Th. J. Lamy, *Dissertatio de Syrorum fide et disciplina in re eucharistica*, Louvain, 1859, p. 237.

(3) Dans le rit syrien, on doit, en traçant les croix, toucher de l'hostie le vin contenu dans le calice.

Digitized by Google

effets de la consignation ne sont pas expressément définis. Théodose ne dit point que le calice contienne désormais le sang du Christ. Il déclare simplement que le calice consigné pourra servir à la communion : *et sufficit ad communionem illorum qui obtulerunt*. Mais les textes s'éclairent les uns les autres et le décret de Théodose apparaîtra sous son vrai jour lorsque nous aurons parcouru tous les documents analogues.

Au premier paragraphe il faut joindre le troisième. Théodose prévoit le cas où il n'y a pas de prêtre pour recevoir à l'église le pain [et le vin] apportés par les fidèles. En pareille circonstance, le diacre devra remplacer le prêtre. Il ne peut être question, évidemment, de célébrer la messe. Mais le diacre prendra un peu « de ce vin » et fera la consignation du calice. La communion sera alors possible.

Ne peut-on rapprocher de ce texte le canon du concile de Laodicée (fin du IVe siècle), qui interdit aux sous-diacres de « donner le pain et de bénir le calice » ? Ce canon est ainsi conçu :

Ὅτι οὐ δεῖ ὑπηρέτας ἄρτον διδόναι, οὐδὲ ποτήριον εὐλογεῖν (1).

Hefele traduit εὐλογεῖν par distribuer. Cette interprétation aurait besoin d'être justifiée et paraît tout à fait arbitraire. D'ailleurs, ainsi compris, le verbe εὐλογεῖν deviendrait synonyme de διδόναι, qui précède immédiatement, et perdrait toute raison d'être. Il me paraît plus sûr de laisser à ce terme son sens naturel. En quoi consistait cette bénédiction du calice ? On ne peut que le conjecturer. L'hypothèse la plus plausible serait de voir ici un rite analogue à la consignation, telle que la présentent les livres syriens. Si on interdit aux sous-diacres d'usurper cette fonction, nous devons conclure qu'elle était réservée aux ecclésiastiques des degrés supérieurs, aux diacres et aux prêtres. Les diacres auraient donc été associés aux prêtres, non seulement pour distribuer la communion, mais aussi pour préparer, dans des circonstances déterminées, le calice destiné aux fidèles. C'est la situation que nous trouvons, quelques siècles après le concile de Laodicée, en pays syrien. Nous verrons plus loin que les Nestoriens ne différaient pas, sur ce point, des Jacobites leurs voisins (2).

(1) Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. I, p. 1013.

(2) Il n'est point hors de propos de revenir sur les paroles assez mystérieuses

Digitized by Google

Le second paragraphe du décret de Théodose réagit contre un abus qui semble s'être assez souvent manifesté en Orient. Il punit d'une suspense de trois mois le prêtre qui mélangerait au pain consacré *(oblationi quae sanctificata est)* des morceaux d'un pain ordinaire (*xata simplex*). Les prêtres incriminés ne recouraient sans doute à cet expédient que lorsqu'ils étaient pris de court et s'apercevaient, au moment de la communion, qu'ils n'avaient pas consacré assez de pain pour toutes leurs ouailles. Pensaient-ils que les parcelles ajoutées à l'oblation sanctifiée se consacraient au contact du corps du Sauveur? Il est probable que leurs idées devaient être assez confuses et qu'ils péchaient surtout par ignorance.

Deux siècles avant Théodose, un des écrivains les plus autorisés de l'Église jacobite était le savant Jacques d'Édesse (633-708), dont l'activité littéraire s'étendit aux sujets les plus divers. Barhebraeus nous a conservé plusieurs décisions canoniques et liturgiques portées par le fameux évêque. L'une d'elles concerne la consignation du calice. Un prêtre qui vit dans la solitude, séparé des fidèles, a tout pouvoir, quand il désire communier, de procéder à cette cérémonie. Si, dans le voisinage, d'autres prêtres se trouvent dans la même condition, il pourra aussi consigner le calice pour eux. Pour les prières à réciter, le prêtre s'inspirera des circonstances : selon les cas, il dira, en tout ou en partie, celles qui sont d'usage, ou se contentera de consigner le calice en silence :

que saint Ambroise, contemporain des Pères de Laodicée, fait prononcer à saint Laurent (*Cf. Revue*, II, 1922, p. 436-437). Le premier diacre romain rappelle les prérogatives de sa charge : il coopérait avec le pape à la « consommation des sacrements » ; le pontife lui confiait le soin « de consacrer le sang du Seigneur » (*cui commisisti dominici sanguinis consecrationem*). Il est impossible d'identifier avec certitude la fonction liturgique à laquelle saint Ambroise fait allusion. Peut-être, avons-nous déjà dit, s'agit-il du mélange de vin consacré et de vin ordinaire que décrira plus tard l'*Ordo romanus primus*, et qui, de fait, était confié aux diacres. Peut-être aussi l'évêque de Milan pensait-il à la consignation du calice que les diacres, d'après les usages orientaux, avaient le pouvoir d'accomplir. Les nombreux points de contact, qu'on a si souvent signalés, entre les coutumes liturgiques de l'Orient et celles de Milan, seraient en faveur de la seconde hypothèse. Il faut avouer néanmoins que ces indices sont trop vagues, et surtout trop peu nombreux, pour qu'il soit permis d'en tirer des conclusions définitives et de portée générale.

Digitized by Google

> Sacerdos inclusus si solus fuerit, et si inclusi alii fuerint eidem vicini, si velit consignare sibi, aut aliis, quando populus fidelis non est praesens, voluntati eius datum est, et sine reprehensione est in utroque. Et si velit dicere unam ex orationibus propositis, aut omnes, et si velit absque orationibus sub silentio signare pro opportunitate temporis, ipsius potestati est (1).

Pour éviter la cérémonie de la consignation, on aurait pu songer à réserver le précieux sang, comme on réservait le pain consacré. — Jacques d'Édesse condamne ce procédé. Il ne faut jamais garder le vin jusqu'au lendemain, de peur qu'il ne se corrompe. Le prêtre n'est autorisé à réserver une portion de précieux sang que s'il a l'intention d'apporter le viatique à un moribond, ou de communier les personnes pieuses qui prolongent le jeûne jusqu'à la nuit tombée. En dehors de ces cas, on commettrait une faute en gardant le calice garni de précieux sang. D'ailleurs, à quoi bon? Pourvu qu'on ait une réserve de pain consacré, il sera toujours facile de consigner le calice, et l'on pourra en cas de besoin, renouveler la cérémonie jusqu'à trois fois par semaine :

> Nequaquam licet remanere calicem in crastinum, ne forte mutetur, et reus fiat, qui ipsum reliquit... Relinquitur autem calix aut propter aliquos infirmos augustia pressos, quos viaticum sumere oportet, antequam decedant; aut propter ieiunantes, qui ad profundam usque vesperam ieiunant. Praeter hos autem calicem servari in crastinum nefas est. Cum enim sacrum corpus aderit, pronum est ei calicem consignare, et si voluerit homo, ter una hebdomada, cum vocant causae necessariae (2).

Enfin, termine Jacques d'Édesse, lorsque c'est le diacre qui opère la consignation du calice, il doit le faire en silence, sans prononcer aucune oraison, ni longue, ni courte :

> Diacono recitare orationem aliquam, aut quippiam omnino dicere, sive parvum, sive magnum, non licet, quando consignat calicem (3).

(1) Barhebraeus, *Nomocanon*, cap. IV, Sect. VIII, *De consignatione calicis* ; Mai, *op. cit.*, p. 27.

(2) *Ibid.*

(3) Assémani traduit ainsi la fin de la phrase : *quando sacerdos consignat calicem* (*Ibid.*). Mais il n'y a rien, dans le texte syriaque, qui mette le prêtre en cause. Le mot *sacerdos* est une addition gratuite (*Cf.* P. Bedjan, *Nomocanon*

Digitized by Google

Cette prescription mérite d'être notée. Elle montre que la cérémonie envisagée par notre liturgiste n'est point la messe des Présanctifiés. La consignation du calice dont il est ici question est un acte privé, et ne doit pas prendre l'allure d'une fonction liturgique officielle. Nous reviendrons plus loin sur ce point.

La consignation du calice n'avait pas été imaginée par les monophysites depuis qu'ils s'étaient constitués en Église séparée. Quelques années avant la scission jacobite, Jean de Tella († 538), une des lumières du parti, en traite à diverses reprises, et en termes qui ne font aucunement songer à une récente innovation. Tout porte donc à croire qu'elle était pratiquée, de la même façon, par tous les chrétiens de rit antiochien, par les Orthodoxes aussi bien que par les adversaires du concile de Chalcédoine. Un des écrits de Jean de Tella consiste en une série de décisions, répondant à autant de questions que lui avait adressées un prêtre nommé Sergius. Voici l'un des cas résolus :

> *Discipulus* : Si quis oblationem sumpserit calicemque ministraverit, an, urgente necessitate, calicem postea signare potest? *Magister* : Si calicem tantum ministraverit, et postea necessarium sit calicem consignare, fidelis est Deus, ut absque culpa sit ; sed hoc ad consuetudinem non fiat (1).

L'expression « *si calicem ministraverit* » est assez obscure. M. H. W. Codrington pense qu'elle désigne la purification du calice opérée après la communion (2). Il faudrait donc entendre ainsi la question de Sergius et la réponse de Jean : Si quelqu'un a

Gregorii Barhebraei, Paris et Leipzig, 1898, p. 51). Un savant anglais M. H. W. Codrington, dans un excellent mémoire que nous aurons plusieurs fois occasion de citer, a donné une nouvelle édition, avec version anglaise, de la section du *Nomocanon* consacrée à la consignation du calice. Sa traduction marque bien que le dernier paragraphe de Jacques d'Édesse ne concerne que le diacre : « The deacon ist not allowed, when he signs the chalice, to say any prayer or even to say anything great or small (*The Journal of Theological Studies*, t. V; 1904, p. 370-371). — Le travail de M. Codrington est intitulé : *The Syrian Liturgies of the Presanctified*. Il a paru, en trois articles, dans le *Journal of Theological Studies*, t. IV, 1903, p. 69-82; t. V, 1904, p. 369-377, 535-545.

(1) Jean de Tella, *Quaestiones de rebus variis*, éd. Th. J. Lamy, *Diss. de Syrorum fide*, p. 76-79.

(2) *Op. cit.*, *Journ. Theol. Stud.*, t. V, p. 375.

Digitized by Google

reçu l'oblation (c'est-à-dire s'il a communié) et purifié le calice, a-t-il encore le droit, en cas de nécessité, de consigner le calice? — Réponse : S'il n'a purifié que le calice (c'est-à-dire si le vase contenant les pains consacrés n'a pas été purifié, s'il renferme encore les saintes espèces) et qu'on ait ensuite besoin de consigner le calice, il peut, sans pécher, procéder à cette consignation. Mais qu'il n'en prenne pas l'habitude.

Jean de Tella considère donc comme légitime la consignation du calice opérée en dehors de la messe. Cette conclusion est certaine, quel que soit le sens attaché au membre de phrase « *si calicem tantum ministraverit* ». Ce qui cause, dans le cas présent, l'incertitude de Sergius, c'est que l'officiant devra renouveler sa propre communion. Toutes les fois, en effet, qu'un ecclésiastique faisait la consignation du calice, il devait prendre lui-même la parcelle de pain consacré qui avait été plongée dans le vin. Nous l'apprenons d'une autre réponse de Jean :

> *Discipulus interrogat* : An fas est, ut margaritam, qua calix consignatus est, sumat alius, praeter eum, qui calicem consignavit? — *Responsio* : Margaritam, qua calix consignatur, quoties minister calicem ministrat, toties sumat : nec de illa mandatum invenimus (1).

Jean ne traite pas ici des effets de la consignation. Son correspondant n'avait pas besoin d'être éclairé sur ce point. Ils partageaient l'un et l'autre la croyance commune, telle que nous pouvons la déduire de l'ensemble des textes relatifs à cette cérémonie.

D'ailleurs, en résolvant un autre cas proposé par Sergius, Jean laisse clairement entendre ce qu'il pensait à ce sujet. S'il y a nécessité, dit-il, de « consacrer le calice », il ne faut pas hésiter, même lorsqu'on n'a pas d'autel, à faire la consignation :

> *Discipulus interrogat* : Si adsit necessitas urgens, an fas est absque tabula consecrata consignare quis calicem? — *Magister* : Si deficiat altare, et necesse sit consecrari calicem, consignetur (calix) sine haesitatione etiam absque altari (2).

Consigner le calice, c'est donc le consacrer. Jean admet égale-

(1) *Ibid.*, n° 10 ; *op. cit.*, p. 70-71.
(2) *Ibid.*, n° 14 ; *op. cit.*, p. 72-75.

Digitized by Google

ment qu'on puisse allonger le précieux sang de vin ordinaire, lorsque le nombre des communiants l'exige.

> ...s'il reste un peu de précieux sang, et qu'on le demande, on pourra sur le champ verser du vin qui n'est pas sanctifié sur celui qui est dans le calice, et il sera donné à ceux qui demandent à le recevoir (1).

Que le vin ordinaire fut mis en contact avec le corps ou avec le sang du Sauveur, les effets étaient identiques : il pouvait, sans autre consécration, être employé a la communion des fidèles.

Au XIIIe siècle, Barhebraeus recueille dans son *Livre des Directions* ce canon de Jean de Tella. Il en abrège l'énoncé, mais en conservant à la prescription toute sa clarté (2). Le mélange de vin consacré et de vin ordinaire fut donc autorisé, dans l'Église monophysite, durant tout le moyen âge. L'autorité dont ne cessa de jouir le *Nomocanon* de Barhebraeus nous permet de supposer que les siècles suivants gardèrent longtemps encore la même tradition. En Occident, dans les milieux où un procédé analogue s'était introduit, les progrès de la théologie ne tardèrent pas à amener une réforme (3). Dans l'Église jacobite, dont les conditions d'existence furent si précaires depuis le triomphe de l'islamisme, la vie intellectuelle n'était point assez puissante pour éliminer aisément une coutume séculaire.

Il est *a priori* fort vraisemblable que les Orthodoxes de Syrie, ou Melkites, partageaient les idées de leurs compatriotes jacobites sur l'efficacité consécratoire du rite de la consignation. Jusqu'au moment où les Melkites adoptèrent les usages de Constantinople, les deux communautés syriennes pratiquèrent la même liturgie. Mais lorsque les Melkites eurent abandonné la tradition liturgique de leur Église, ils cessèrent de transcrire les anciens livres qui la contenaient. Les Jacobites furent désormais les seuls,

(1) *Canones Iohannis Bar Cursus, Tellae Mauzlatae episcopi*, éd. C. Kuberczyk, Leipzig, 1908, p 26 (can. 8). M. Kuberczyk ne donne que le texte syriaque. Mon collègue M. P. Dib a bien voulu me traduire ce passage.

(2) *Nomocanon*, c. IV, sect. I : *...et si in calice iusta humoris mensura deficiat, potest ipse sacerdos superaddere ei ex illo, quod non est sanctificatum* (Mai, *op. cit.*, p. 19).

(3) Cf. *Revue*, II, 1922, pp. 442-446.

Digitized by Google

— en dehors des Maronites du Liban, — à prolonger la vie de l'authentique rit indigène. Celui-ci laissa néanmoins des traces dans les nouveaux usages des Orthodoxes Quelques vieilles coutumes, fortement implantées en pays syrien, furent conservées par les Melkites byzantinisés. La consignation du calice, pour les communions *extra missam*, ne tomba pas aussitôt en désuétude. Encore au xve siècle, un Euchologe melkite syro-arabe donne le formulaire de la cérémonie. Ce document a été signalé par M. Georges Graf, d'après un manuscrit conservé à Berlin (*Cod. Berolin. Syr.* 217) (1). Il est intitulé : *Oratio pro oblatione quae antea consecrata est.* Voici le texte de cette prière :

> Unigenite Patris, Iesu Christe, Deus noster, o qui pro nobis sine mutatione incarnatus es, Verbum Dei, qui corpore libenter passus es et absque dolore remansisti, eo quod Deus ipse es, o qui nobis genus immaculatum dedisti, fontem vitae pro nobis, te rogamus adque deprecamur, o hominum amator : mitte spiritum tuum sanctum super nos et super hunc calicem mixtum et illum effice sanguinem tuum sanctificatum propter corpus tuum vivificans, quod prius consecratum est et perfectum, ut omnis qui ex eo sumit sanctificetur in anima et in corpore et remissionem peccatorum obtineat (2).

Le mélange de vin et d'eau contenu dans le calice devient donc le sang du Christ. L'intervention du Saint-Esprit est invoquée en termes qui rappellent l'épiclèse des messes ordinaires, dans la plupart des liturgies orientales. Mais la transformation eucharistique du vin ne lui est pas attribuée. C'est le Christ, présent sous l'espèce du pain, qui opère le changement. Bien qu'il n'y ait pas de rubrique accompagnant la prière, nous pouvons être certains que le prêtre, en faisant mention du « corps vivifiant qui a été consacré », consignait le calice suivant le rituel ordinaire. Cet acte seul peut donner son plein sens aux paroles : « *effice illum* (*calicem*) *sanguinem tuum propter corpus tuum, quod prius consecratum est* ».

(1) Dr. Georg Graf, *Konsekration ausserhalb der Messe. Ein arabisches Gebetsformular mitgeteilt und liturgiegeschichtlich erläutert* (*Oriens christianus*, Neue Serie, VI Bd, 1916, pp. 44-48).

(2) M. Graf (*loc. cit.*, pp. 44-45) joint au texte arabe une traduction allemande. Notre traduction latine a été faite sur l'arabe par M. P. Dib.

Digitized by Google

La modeste cérémonie que nous venons d'étudier était moins solennelle que la liturgie quadragésimale des Présanctifiés. Mais elle n'en différait pas essentiellement, lorsque cette dernière était célébrée sans réserve de précieux sang, et que le vin employé pour la communion n'était sanctifié que par l'immixtion d'une parcelle d'hostie consacrée. Aussi, dans les documents syriens, la messe des Présanctifiés est-elle simplement appelée « la Consignation du calice ».

On ne sait à quelle date précise elle devint, dans les pays de rit syrien, la liturgie normale du temps de carême. De nos jours, nous la trouvons chez les Maronites du Liban et chez les Syriens catholiques du patriarchat d'Antioche. Les Maronites la célèbrent une fois par an, le vendredi saint, et cela depuis l'apparition, en 1716, de la seconde édition imprimée de leur missel. Le synode du Mont-Liban, de l'année 1736, en ratifiant cette innovation, ajoute que la messe des Présanctifiés avait jadis figuré dans la liturgie maronite à tous les jours du jeûne quadragésimal (1). Mais elle avait depuis longtemps été abandonnée. Elle n'avait guère laissé de traces dans les livres usuels, car l'anaphore employée par le rédacteur du missel de 1716 n'a aucun rapport particulier avec la cérémonie des Présanctifiés.

Quant aux catholiques du patriarcat syrien d'Antioche, ils n'ont adopté qu'au siècle dernier l'office solennel des Présanctifiés (2). Le missel de 1843 le réserve au seul vendredi saint (3). Au contraire, la nouvelle édition, publiée en 1922, par les soins du

(1) *Cf.* P. Dib, *Étude sur la liturgie maronite*, Paris [1919], p. 76-77.

(2) Voici les renseignements que donnait, en 1893, Mgr Théophile-Antoine Kandelaft, évêque syrien de Tripoli, vicaire patriarcal de Beyrouth : « Nous avons repris l'usage de la messe des Présanctifiés que les Jacobites ont complètement abandonnée, quoiqu'elle soit ordonnée dans leur livres liturgiques, et que Sévère, le premier patriarche monophysite, en ait fait une liturgie spéciale. Cette messe se célèbre le vendredi saint dans la matinée et se compose surtout d'oraisons tirées de la liturgie de saint Jacques » (*Congrès des œuvres eucharistiques, tenu à Jérusalem en 1893*, Paris, 1906, p. 68).

(3) *Missale syriacum iuxta ritum ecclesiae Antiochenae Syrorum*, Rome, 1843, p. 53. Le titre de l'office est ainsi libellé : *Ordre de la messe du vendredi saint de la Passion, appelée des Présanctifiés. La Consignation du calice.*

Digitized by Google

savant patriarche Mgr Ephrem II Rahmani, l'assigne à tous les jours de carême, sauf le dimanche et le samedi (1). Les formules ne sont plus celles du missel de 1843. Au lieu d'oraisons empruntées à la liturgie ordinaire de saint Jacques, nous avons ici une anaphore spéciale portant le nom de saint Basile (2).

On voit que la pratique actuelle des Maronites et des Syriens catholiques ne se rattache pas à une tradition primitive, prolongée sans interruption jusqu'à nos jours. Quant aux Syriens jacobites, ils ne connaissent plus la liturgie des Présanctifiés. Leur ignorance doit dater de loin, car les éditeurs des textes liturgiques orientaux, qui, depuis le XVIe siècle, ont exploré tant de manuscrits, n'avaient jusqu'à ces derniers temps signalé, dans les anciens livres syriens, aucune anaphore rédigée pour la messe des Présanctifiés. Nous pouvons donc conjecturer que cette institution byzantine ne jouit pas d'une grande faveur dans les milieux où se maintint le rit traditionnel de l'ancien patriarcat d'Antioche. Cela s'explique assez aisément. Depuis la scission jacobite, tandis que les Syriens orthodoxes se byzantinisaient de plus en plus (3), les monophysites s'isolèrent et n'accueillirent qu'avec défiance tout ce qui venait de la ville impériale (4). Dans le *Nomocanon* de Barhebraeus, on trouve le canon du concile de Laodicée (fin du IVe siècle), interdisant de célébrer la liturgie eucharistique en temps de carême, sauf le dimanche et le

(1) *Missale iuxta ritum ecclesiae apostolicae Antiochenae Syrorum, auctoritate recognitum*, typographie patriarcale du séminaire de Charfé au Mont-Liban, 1922. *Cf.* le titre de la p. 225 : *Ordre de la Consignation du calice. Pour les jours de la Quarantaine, sauf le dimanche et le samedi.*

(2) Voy. la Préface latine de Mgr Rahmani au missel de 1922, p. 14 : « *Ad sic dictam missam praesanctificatorum diebus ieiunii quadragesimalis celebrandam, propriam praefato ritui ex codicibus exscripsimus inseruimusque liturgiam s. Basilii nomine insignitam loco illius quam editor missalis anni 1843 ex secretis liturgiae s. Iacobi collegit composuitque* ». Les manuscrits utilisés ne sont pas indiqués.

(3) De ce milieu proviennent certainement les Διακονικὰ τῆς προηγιασμένης λειτουργίας τοῦ ἁγίου Ἰακώβου, publiés par M. Brightman, d'après un manuscrit du Sinaï (*Liturgies Eastern and Western*, t. I, 1896, p. 494-501). Ils ne nous renseignent que sur le ministère diaconal. Les prières dites par le prêtre, l'anaphore en particulier, ne devaient être qu'une adaptation de la liturgie ordinaire de saint Jacques.

(4) Quant aux Maronites réfugiés dans les montagnes du Liban, ils n'étaient guère exposés à subir l'influence byzantine.

Digitized by Google

samedi (1). Ce concile est, en effet, bien antérieur à la séparation. Mais on n'y trouve pas la décision du concile *in Trullo* (692), assignant à ces jours de jeûne la messe des Présanctifiés (2).

Néanmoins l'office des Présanctifiés avait pénétré chez les Jacobites. Barhebraeus lui-même résume le dispositif d'une liturgie de cette sorte (3). Elle porte un nom d'auteur : *Severi*. Il s'agit évidemment du fameux patriarche d'Antioche (512-518).

La cérémonie décrite dans ce document ne saurait être confondue avec cette consignation du calice, précédant la communion *extra missam*, dont il était question tout à l'heure dans les textes de Jean de Tella et de Jacques d'Edesse. Les vieux canonistes syriens n'avaient en vue, dans les extraits que nous avons rapportés, qu'un acte fort simple, ne s'accompagnant pas obligatoirement d'oraisons déterminées. Si le prêtre tenait à réciter quelque prière, il choisissait celle qu'il préférait, au gré de sa dévotion. Mais il pouvait aussi garder entièrement le silence. A défaut de prêtre, le diacre pouvait accomplir la cérémonie, mais en évitant de prononcer aucune oraison et de faire entendre sa voix (4). Bref,

(1) Cap. IV, sect. I ; Mai, *op. cit.*, p. 22. — Cf. Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. I, p. 1021-1022, Conc. de Laodicée, *can.* 49 : Ὅτι οὐ δεῖ τῇ τεσσαρακοστῇ ἄρτον προσφέρειν, εἰ μὴ ἐν σαββάτῳ καὶ κυριακῇ μόνον. « Ce canon, dit Hefele, renouvelé par le concile *in Trullo*, ordonne que, dans les jours de semaine, durant la quadragésime, on ne dise qu'une *missa praesanctificatorum*, ainsi que les Grecs le pratiquent encore aujourd'hui les jours de pénitence et de deuil ». Cette explication dépasse le texte. La prescription du concile est toute négative. Elle défend d'offrir le sacrifice eucharistique, mais n'indique nullement qu'on doive remplacer la liturgie normale par la messe des Présanctifiés.

(2) Barhebraeus se borne à signaler que, durant la sainte Quarantaine, deux fêtes comportent la célébration eucharistique : l'Annonciation et le mercredi de la Mi-carême. Il reconnait donc à l'Annonciation le même privilège que le concile *in Trullo* : *Festum Annonciationis, quocumque die occurrerit, celebrat ecclesia ; pariter autem et feria quarta dimidii ieiunii sacrificium offerimus* (Mai, *l. c.*).

(3) *Nomocanon*, c. IV, sect. VIII ; Mai, *op. cit.*, p. 27. — M. H. W. Codrington a retrouvé, au séminaire syrien catholique de Charfé un exemplaire du *Nomocanon* plus complet que ceux dont s'étaient servis A. Mai et P. Bedjan. Il a donné, d'après ce manuscrit, une nouvelle édition de la section relative à la consignation du calice (*op. cit.*, *Journ. of Theol. Studies*, t. V, 1904, p. 370-373). Sa traduction anglaise de la liturgie sévérienne (p. 373) s'accorde parfaitement avec la traduction latine d'Assémani.

(4) *Cf.* ci-dessus, p. 457-459.

Digitized by Google

on écartait tout ce qui aurait pu rappeler la solennité des fonctions liturgiques officielles, célébrées au nom de la communauté. Au contraire, dans la liturgie attribuée à Sévère, l'ordonnance de la cérémonie est parfaitement réglée. L'acte central de la consignation est encadré d'un ensemble de rites et de prières identique, dans ses grandes lignes, au dispositif de la messe ordinaire. Le peuple est présent et le diacre lui adresse les habituelles formules d'exhortation. La cérémonie correspond exactement à l'imposante liturgie byzantine des Présanctifiés.

On voit, d'après le schéma rapporté par Barhebraeus, que, jusqu'à la consignation, le calice ne contient que du vin ordinaire. Mais, par le contact du pain consacré, ce vin est changé au sang du Sauveur :

> Tum accipit (sacerdos) particulam, eaque calicem consignat tribus crucibus, inquiens : *Ut uniat, et sanctificet, et convertat mixtum, quod in hoc calice est, in salutarem ipsius Christi Dei nostri sanguinem, in remissionem peccatorum...* (1).

Les effets de la consignation sont marqués ici avec toute la précision désirable. Nous pouvons dès lors donner leur plein sens aux textes plus laconiques précédemment cités.

Dans le manuscrit du *Nomocanon* employé par M. Codrington, ce résumé de la liturgie sévérienne est précédé d'une sorte de préface. Barhebraeus, avant d'exposer l'économie de l'office des Présanctifiés, donne quelques explications sur les circonstances de son introduction. Les canons, dit-il, prescrivent d'interrompre la célébration du sacrifice eucharistique pendant le grand jeûne (conc. de Laodicée) Mais des fidèles, désirant communier, s'adressèrent au bienheureux Sévère. Celui-ci ne voulut ni transgresser les canons, ni refuser aux fidèles le bienfait de la communion. Il ordonna alors que l'on réservât, pour les communions qui auraient lieu en semaine, une partie des pains consacrés le dimanche. Mais s'il n'est accompagné du calice, le pain consacré est insuffisant. D'autre part, il est difficile de conserver le précieux sang durant toute la semaine et de l'empêcher de se corrompre. Il fut donc décidé qu'aux jours de semaine on consignerait le calice au moyen d'une parcelle d'hostie réservée depuis

(1) Mai, *op. cit.*, p. 26. *Cf.* Codrington, *l. c.*

Digitized by Google

le dimanche précédent. A la messe du dimanche, tous les pains consacrés ont été signés de quelques gouttes du précieux sang : il sera donc inutile de répéter sur le corps du Sauveur cette consignation :

> Causa necessitatis consignationis calicis. Res in ecclesia sic se habuerunt : cum canones prescribunt ut oblatio in ieiunio magno cesset, fideles a beato Mar Severo petierunt ut communicarentur. Ipse autem, ut medicus sapiens, canones transgredi noluit, neque fidelium preces repellere ; statuit ut relinquerent aliquid ex oblatione quae die dominica perfecta fuerat, ab eaque sumerent. Cum autem oblatio absque calice, qui eam concomitetur, deficiens est, et, si ex calice diei dominicae aliquid relinquunt, difficulter conservatur, aut forsitan corrumpitur, sic ordinaverunt : calicem nempe, quando volunt, consignent ex oblatione quae perfecta fuit, quemadmodum supra statutum est; oblatio vero quae remansit calice die dominica consecrato consignata sit, at calix iste carbone (= particula) ex ipsa sumpto consignetur, et corpus ex hoc calice secunda vice non amplius consignetur (1).

Jusqu'à ces derniers temps, avons-nous dit, nous ne connaissions la liturgie sévérienne des Présanctifiés que par le résumé de Barhebraeus. Le mérite d'en avoir retrouvé le texte complet revient à M. H. W. Codrington, qui l'a signalé dans une dizaine de manuscrits, allant du xe au xiiie siècle. Le même savant a découvert en outre deux autres rédactions, également employées en pays syrien, de l'office des Présanctifiés. L'une, attribuée à saint Basile, figure dans deux manuscrits (x^e^-xie s.) ; l'autre, portant le nom de saint Jean Chrysostome, se trouve dans un manuscrit qui contient aussi la liturgie de Sévère (2).

Cette dernière a été éditée intégralement par M. Codrington, d'après un manuscrit de l'année 1235, appartenant à Mgr Rahmani (3). Quelques années plus tard, un prêtre maronite, M. l'abbé Michel Rajji, ignorant le travail de M. Codrington, publiait le texte syriaque, avec une traduction française, de la

(1) Codrington, *op. cit.*, p. 370. M. Codrington donne le texte syriaque accompagné d'une traduction anglaise. Notre traduction latine est due à M. P. Dib.

(2) *Cf. Op. cit.; Journ. of Theol. Stud.*, IV, p. 69.

(3) *Ibid.*, p. 72-81.

Digitized by Google

même liturgie, d'après un manuscrit de la Bibliothèque nationale (*Cod. Syr.* 70) écrit en 1059 (1). Le manuscrit de Paris, plus ancien que celui dont s'était servi M. Codrington, contient quelques prières en moins. Pour le reste, les deux recensions sont à peu près identiques. En les comparant à l'abrégé de Barhebraeus, on constate un accord général, avec quelques différences de détail. Le texte résumé dans le *Nomocanon* semble avoir été un peu moins développé que celui des deux manuscrits.

Nous allons reproduire, d'après la traduction de M. Rajji, les passages relatifs à la consécration par contact. Le document lui-même est intitulé : *Consignation du calice de saint Mar Sévère, selon une rédaction nouvelle.*

Dans le *Sedro*, ou *Ordre de l'Entrée*, le prêtre adresse au Christ une prière où figure cette demande :

> *Mais changez le mélange de ce calice posé devant nous en votre sang sacré et vivifiant. Qu'il nous purifie*, etc (2).

Il poursuit, après une exclamation du peuple :

> *O Christ notre Dieu, qui nous avez confié l'auguste mystère de votre divine incarnation, sanctifiez ce calice de vin et d'eau et unissez-le à votre corps vénéré, afin qu'il nous confère, ainsi qu'à tous ceux qui y communient, la sainteté de l'âme...* (3).

Le calice ne contenait donc, au début de la cérémonie, qu'un mélange de vin et d'eau ordinaires. Il sera sanctifié par la consignation. Celle-ci a lieu de la façon suivante :

> Le prêtre prend l'hostie (*litt.* charbon) et signe avec elle, en faisant trois croix, le calice, en disant : *Le calice d'actions de grâce et de salut est signé par l'hostie propitiatoire, pour le pardon des fautes et la rémission des péchés et la vie éternelle. Amen* (4).

Cette formule de consignation diffère notablement de celle que donne Barhebraeus. Elle ne marque en aucune façon que la

(1) Michel Rajji, *Une anaphore syriaque de Sevère pour la messe des Présanctifiés*, *Revue de l'Orient chrétien*, 3e série, t. I (XXI), 1918-1919, p. 25-39.

(2) Rajji, p. 36. — Le texte de M. Codrington est un peu différent. Le mot *sang* ne s'y trouve plus ; *O Merciful Lord, change also the mixture in this chalice that is set before us into the holiness that is of thee...* (*op. cit.*, p. 73).

(3) Rajji, p. 36-37 ; Codrington, p. 75.

(4) Rajji, p. 37 ; Codrington, p. 77.

Digitized by Google

consignation opère la transformation eucharistique du vin. Mais le contexte indique clairement que le prêtre et les fidèles communient au sang du Christ. Le prêtre rend grâces en ces termes :

> *Le genre humain tout entier ne peut suffire, ô Notre-Seigneur Jésus-Christ, à rendre grâces à votre ineffable bonté, pour nous avoir donné votre corps sacré et votre sang purifiant* (1).

Ces paroles, rapprochées de la prière du début, ne peuvent laisser le moindre doute. Et comme il n'y a pas d'autre rite consécrateur que la consignation, il faut bien attribuer à cette dernière le changement survenu. Il est possible que la formule originale de la consignation ait été celle que nous a conservée Barhebraeus.

Faute de données suffisantes, nous n'avons émis aucune opinion sur l'authenticité sévérienne de cette anaphore. Sévère, avant d'être élevé au trône patriarcal d'Antioche, avait vécu plusieurs années à Constantinople. En soi, il n'est pas invraisemblable qu'il ait voulu acclimater en pays syrien la cérémonie byzantine des Présanctifiés. Dans un des manuscrits de Londres, le titre note que l'anaphore a été « récemment traduite du grec en syriaque », ce qui s'explique bien, si Sévère en est l'auteur, car ce dernier n'écrivait qu'en grec (2);

La liturgie des Présanctifiés que Mgr Rahmani a substituée, dans le nouveau missel de son église, à celle qu'on lisait dans le missel de 1843, présente beaucoup d'analogie avec celle que nous venons de voir. Elle est plus développée ; elle a en propre plusieurs prières, mais elle contient presque intégralement le texte qu'a publié M. Rajji, sauf, naturellement, les expressions qui supposent la consécration du vin.

Aussi nettement que la liturgie sévérienne, la liturgie syrienne des Présanctifiés attribuée à saint Jean Chrysostome affirme les effets consécrateurs du rite de la consignation.

Le prêtre demande, à peu près dans les mêmes termes, la conversion eucharistique du vin :

> Tu, Domine, dominator omnium et rex gloriae, benedic et sanctifica, comple et perfice calicem hunc vino et aquâ mistum

(1) Rajji, p. 39 ; Codrington, p. 81.

(2) Rajji, p. 28. *Cf.* Codrington, *op. cit.*, V, p. 375-377.

Digitized by Google

et super mensam hanc mysticam positum, et uni eum vivifico corpori unigeniti Filii tui, operatione sancti tui Spiritus, facque eum sanguinem vivificum, sanguinem qui liberat animas et corpora, ut sit nobis et omnibus ex eo sumentibus in propitiationem delictorum... (1).

La formule de la consignation est celle qu'on lit dans la liturgie de Sévère.

Barhebraeus pensait que la liturgie sévérienne des Présanctifiés avait été composée en vue du carême. Néanmoins, les manuscrits donnant le texte même de la liturgie, de celle de Sévère aussi bien que de celle de saint Jean Chrysostome, n'indiquent ni le temps ni les circonstances où devait être célébrée cette cérémonie. M. Codrington a relevé, dans le manuscrit syriaque cité tout à l'heure, la rubrique suivante, dans l'office de la bénédiction des eaux, la veille de l'Épiphanie : « *Post nonam consignant calicem* ». Un autre manuscrit (*Brit. Mus., Add.* 14493, xe-xie s., f. 69) formule une prescription analogue à propos des nouveaux baptisés. On sait que les néophytes, avant de quitter l'église, devaient, pour la première fois, recevoir l'eucharistie. Cette communion avait lieu à la fin de la messe qui faisait suite à la vigile. Mais, à cause de la longue durée de l'office, il pouvait arriver que quelques néophytes fussent trop faibles pour attendre jusque là. Dans ce cas, on faisait la consignation du calice, et l'on pouvait ainsi distribuer immédiatement aux nouveaux baptisés le corps et le sang du Sauveur :

Si sint qui usque ad missam sistere nequeunt, consignant calicem et dant eis corpus et sanguinem (2).

En pareille circonstance, la consignation du calice n'était point un acte de simple dévotion privée. Elle faisait partie d'une cérémonie liturgique officielle. Aussi est-il probable qu'on l'accom-

(1) Cette liturgie a été publiée par M. Codrington, d'après un manuscrit du *British Museum*, le *Cod. Add.* 17128 (xe-xie s.), qui contient aussi la liturgie de Sévère. Cf. W. H. Codrington, *Liturgia Praesanctificatorum syriaca S. Iohannis Chrysostomi.* dans les Χρυσοστομικά, *Studi e richerche intorno a S. Giovanni Crisostomo, a cura del Comitato per il XVo centenario della sua morte*, Rome, 1908, p. 719-729, texte syriaque et version latine. Le passage cité se trouve à la p. 726.

(2) Codrington, *op. cit.*, p. 719.

Digitized by Google

plissait avec une certaine solennité, en suivant l'une ou l'autre des liturgies des Présanctifiés conservées dans les manuscrits où nous lisons ces rubriques.

*
* *

L'Église nestorienne, établie en Mésopotamie et dans les régions voisines, tenait de la Syrie la plupart de ses usages liturgiques. Il n'est donc pas surprenant que nous trouvions, dans des livres nestoriens, la cérémonie de la consignation du calice. Elle figure encore dans des manuscrits assez récents. L'un d'eux, appartenant à la Bibliothèque nationale, a été transcrit en 1684 (*Cod. Syr.* 283, f. 114r-115r) (1).

Deux autres, étudiés par M. H. W. Codrington, et conservés, l'un à la Bibliothèque de l'Université de Cambridge (*Add.* 1988), l'autre au *British Museum* (*Add* 7181), datent de la seconde moitié du xvie siècle. Ces manuscrits, écrits en syriaque, contiennent la plupart des prières et cérémonies d'usage courant dans l'Église nestorienne. Dans celui de Paris, le chapitre qui nous intéresse est intitulé : *Consignation du calice, une fois qu'il est épuisé, et qu'on veut consigner un calice, qui n'est pas consacré, avec le Corps, — composée par Mar'Ebedjesus, métropolite de Eilam.* Le même titre, légèrement mutilé, figure dans le manuscrit de Londres. Mar'Ebedjesus était évêque de Eilam, ou Gandisapor, au temps du catholicos Sabhrisho' IV (1222-1225) (2).

Dans le manuscrit de Cambridge, l'auteur indiqué est Israël, évêque de Kashkar (Wasit), dans la province de Séleucie († 877) (3). Ici le titre est différent et assez peu intelligible.

Dans les trois manuscrits, la cérémonie se déroule selon le même rituel que les liturgies syriennes des Présanctifiés. Rien n'indique qu'elle fût spécialement affectée au temps de carême. Le titre des exemplaires de Paris et de Londres fait supposer qu'il s'agit d'un service occasionnel, destiné à procurer aux

(1) Sur ce ms., *cf.* Zotenberg, *Catalogue des manuscrits syriaques et sabéens de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1874, p. 215-216. — C'est encore à mon collègue M. P. Dib que je dois la traduction latine du chapitre consacré à la consignation du calice.

(2) Codrington, *Journ. Theol. Stud.*, t. V, p. 335.

(3) *Ibid.*

Digitized by Google

fidèles la communion sous les deux espèces, dans les circonstances où on ne disposait que d'une réserve de pain consacré. Les trois exemplaires n'offrant pas, dans les passages qui nous intéressent, de différence considérable, nous nous contenterons de citer celui de Paris.

Après quelques prières préparatoires, le prêtre récite une secrète, dans laquelle nous lisons :

> ... *Et nunc, Domine, consignamus hunc calicem corpore tuo, fonte vitae, rogantes divinitatem tuam ut, sicut sanguis exiit e latere tuo ictu lanceae, ita et nunc perficiatur hoc mixtum impulsu fidei tuae ut fiat sanguis vivificans et vivamus bibentes sanguinem tuum et maneamus in te et maneas in nobis* (1).

Le mélange de vin et d'eau versé dans le calice va donc devenir le sang du Christ. L'acte consécrateur de la consignation est ainsi décrit :

> Et consignat calicem particula [panis consecrati] quae est in manu sua dextera, signo crucis, dicens : *Consignatur calix iste corpore vivificante domini nostri Iesu Christi in nomine Patris.* Et consignat super calicem. Et respondent : *Amen.*
>
> Et dicit : *Corpus vivum et sanguis pretiosus domini nostri Iesu Christi sint in condonationem debitorum et remissionem peccatorum nobis et Christi sanctae ecclesiae, hic et in omni loco. Nunc* [*et semper*, etc]. Et consignat super calicem. Et respondent : *Amen.*
>
> Et addit : *Gratia domini nostri Iesu Christi.* Et consignat super calicem (2).

La consignation est donc faite à trois reprises. Mais la transformation eucharistique est opérée dès la première, car le contenu du calice est appelé aussitôt après « le sang précieux du Christ ». La formule prononcée par le prêtre, au moment de cette première consignation, est une adaptation de celle qu'on lit dans la liturgie nestorienne dite des *Apôtres*, employée aux messes ordinaires. Voici le texte de cette dernière, d'après le même manuscrit :

(1) F. 114v. — *Cf.* Codrington, *op. cit.*, p. 541 (texte, et traduction anglaise, du manuscrit de Cambridge, avec variantes de celui de Londres).

(2) F. 115r. — *Cf.* Codrington, p. 543-544 : d'après le ms. de Cambridge, le calice n'est consigné qu'une fois, après la formule : *Consignatur calix iste...* Le ms. de Londres est conforme à celui de Paris.

Digitized by Google

Consignatur sanguis pretiosus corpore vivificante domini nostri Iesu Christi in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti in saecula (1).

Aux messes ordinaires, la consignation s'accomplit sur un calice déjà consacré. C'est ce qu'indiquent les mots « *Consignatur sanguis pretiosus* ». Au contraire, dans la cérémonie instituée pour la communion *extra missam*, le calice ne contient que du vin ordinaire, tant que la consignation n'a pas été accomplie. C'est pourquoi à l'expression « *Consignatur sanguis pretiosus* », on substitue cette autre : « *Consignatur calix iste* ».

Nous avons vu que, d'après Jean de Tella, le prêtre pouvait verser du vin ordinaire sur le précieux sang, lorsque ce dernier n'était plus en quantité suffisante pour les fidèles qui restaient à communier (2). Une coutume analogue fut en vigueur chez les Nestoriens. Mais ici, il s'agit de calices entiers, remplis de vin ordinaire, qu'on sanctifiera en y versant quelques gouttes de précieux sang. A la suite de l'*Ordo* que nous venons d'étudier, on trouve, dans les deux manuscrits que nous fait connaître M. Codrington, la description d'une cérémonie intitulée : *Consignatio super calicem die necessitatis, antequam ad altare ascendat* » (3).

Le calice à consigner n'est pas encore sur l'autel. On l'y déposera tout à l'heure, avant que le diacre ne le prenne pour en communier le peuple. Entre temps, il est sanctifié de la façon suivante :

Primo sacerdos super eum dicit : *Gratia domini nostri Iesu Christi*, etc. Et consignat super ipsum.

Et addit : *Potestas divina quae descendit super sancta mysteria corporis et sanguinis propitiatorii eaque benedixit et sanctificavit, descendat super hoc mixtum illudque efficiat communionem corporis et sanguinis Christi, in nomine Patris*. etc. Et consignat super eum.

(1) *Cod. Syr. Paris*. 283, f. 41v-42r. *Cf.* Renaudot, *Liturg. Orient.*, t. II, p. 588.

(2) *Cf.* ci-dessus, p. 461.

(3) Codrington, *op. cit.*, p. 544-545. Tel est le texte du ms. de Cambridge. Celui de Londres laisse entendre qu'on ne recourt à cette consignation que les jours où la grande affluence de communiants l'exige : *quando opus est* [*die*] *magnae congregationis* (*Ibid.*, note 4).

Digitized by Google

Deinde eum affert propius altare et consignat eum cum calice consecrato et dicit : *Consignatur et consecratur et commiscetur mixtum hoc cum sanguine propitiatorio domini nostri Iesu Christi, in nomine Patris*, etc.

Postea ponit eum super altare et dat diacono, qui populo dat ad bibendum (1).

Il y a eu trois consignations consécutives. Pour la troisième, on a employé, non le pain consacré, mais le précieux sang contenu dans le calice du célébrant. Les deux premières ne sont pas autrement décrites. D'après la formule « *consignatur et consecratur*... », nous pouvons conclure qu'on ne tenait le nouveau calice pour sanctifié qu'après l'addition des quelques gouttes de précieux sang, au moyen desquelles on le consignait en dernier lieu.

M. Codrington rappelle avec raison, à propos de cet *Ordo*, une rubrique assez laconique de la liturgie nestorienne publiée par M. Brightman :

S'ily a des calices qui ne sont pas consacrés, il (le prêtre) les consigne à ce moment (2).

Cette rubrique se lit un peu avant la récitation du *Pater*. Elle ne dit pas comment doivent être consignés ces calices non consacrés. Mais l'*Ordo* que nous avons reproduit nous permet de le conjecturer. Nous verrons que la liturgie d'Égypte connut de semblables usages.

Les syriens orientaux ont donc partagé la croyance de leurs voisins de l'Ouest sur les effets consécrateurs de la consignation. Les textes proprement liturgiques ne sont pas les seuls à en témoigner. Un écrivain nestorien du xe siècle, Georges, métropolite d'Arbelles († 987), s'inspire de cette théorie pour résoudre, assez étrangement, un cas de conscience relatif à la communion. Voici la question et la réponse :

Mulieres, quum calicem iis porrigunt, tegunt se, ne videantur, et ambabus manibus calicem tenent, sumuntque. Indica

(1) *Ibid.* (Trad. lat. de M. P. Dib).

(2) Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, t. I, 1896, p. 295 (Traduction anglaise de la « *Liturgia sanctorum apostolorum Adaei et Maris*..., *Urmiae, typis missionis archiepiscopi Cantuariensis*, 1890 »).

Digitized by Google

mihi, pollutusne est calix, eumque fas est a sacerdote ad altare referri ?

Responsio : Quum calix communibus manibus (id est laicorum) contrectatur, haud dubium quin polluatur. Id vero, cum contigerit, oportet, ut sacerdos, antequam illum ad altare referat, particulam ex mensa accipiat, eaque ipsum iuxta diaconum consignet inquiens : *Consignatur calix iste sacro corpore in nomine Patris*, etc. Si autem sacerdos absit, diaconus solus propter necessitatem illum consignet (1).

Le consultant, réel ou fictif, désire savoir ce qu'il faut faire, lorsqu'un calice, rempli de précieux sang, a été touché par des mains de femme, au moment de la communion. Par ce contact, le calice a-t-il été pollué ? Sur ce premier point, Georges d'Arbelles répond affirmativement. Reste à préciser le sens exact de l'expression. Ni Georges ni son correspondant ne nous renseignent directement. Le terme « pollué », appliqué au calice appartenait sans doute à un vocabulaire canonique qui leur était familier, et, sans qu'il fût besoin d'autres explications, ils s'entendaient fort bien l'un et l'autre sur la nature de cette souillure et sur ses conséquences. — La plus grave de ces conséquences semble être la cessation de la présence réelle. C'est pourquoi le prêtre ne peut replacer sur l'autel le calice ainsi profané. Il devra auparavant prendre une parcelle de pain consacré et faire la consignation, en prononçant les paroles : « *Consignatur calix iste sacro corpore ...* ». C'est exactement la formule que nous avons rencontrée tout à l'heure, à propos de la consignation du calice opérée *extra missam*. Comme pour cette dernière cérémonie, on dit : « *calix iste* », et non : « *sanguis pretiosus* ». Tout cela est parfaitement logique si, dans les deux cas, la cérémonie s'accomplit dans des conditions identiques, c'est-à-dire si le calice que l'on va consigner ne contient que du vin ordinaire. Une fois consigné, le vase sacré pourra être reporté sur l'autel On le traitera désormais comme s'il n'avait pas été profané.

Georges d'Arbelles ajoute que s'il n'y a pas de prêtre à l'église, le diacre pourra, en pareille circonstance, opérer lui-même la consignation du calice. Il se fait donc, du ministère eucharistique

(1) *Georgius Mosulanus in Questionibus de Altari missis*, cité par Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. III, Pars I, p. 248.

Digitized by Google

du diacre, la même idée que le patriarche jacobite Théodose (1).

Comme l'a fait remarquer H. Denzinger (2), Georges d'Arbelles professait sur l'Eucharistie une doctrine peu correcte. Pour lui, les éléments consacrés ne sont pas réellement le corps et le sang du Sauveur. Ils gardent leur nature propre, bien qu'unis mystérieusement à la divinité (3). On conçoit donc qu'une profanation survenant, cette union puisse être rompue et qu'un rite réparateur soit nécessaire pour la rétablir. Il y a une indiscutable connexion — et Georges d'Arbelles la marque lui-même — entre cette théorie de l'eucharistie et la doctrine nestorienne de l'Incarnation. Mais cela ne suffit pas à prouver que tous les Nestoriens aient partagé les idées du métropolitain d'Arbelles sur la profanation du calice et ses conséquences.

*
* *

Nous ne connaissons qu'imparfaitement l'ancienne liturgie du patriarcat d'Alexandrie. Il nous est cependant possible d'entrevoir qu'elle admettait, en certaines circonstances, le pouvoir consécrateur du rite de l'immixtion.

La liturgie grecque dite de saint Marc représente la tradition alexandrine antérieure à la scission monophysite. Malheureusement, elle ne nous est parvenue que dans des manuscrits de basse époque et le texte qu'elle nous livre est loin de sa pureté

(1) *Cf.* ci-dessus, p. 456.

(2) *Ritus orientalium*, t. I, p. 85.

(3) Voy. sa *Declaratio omnium ecclesiasticorum officiorum* traduite par Assémani, Tr. IV, C. 24 : *Aiunt quidam theophori, haec sacramenta vere corpus et sanguinem Christi esse, non sacramentum corporis et sanguinis ... Quum certi simus, non esse mutatas naturas, affirmamus Deum mansisse Deum, non hominem factum natura Deum, sed per unionem Deum hominem factum et hominem Deum. Quae cum ita sint, hic quoque panis et vinum fiunt corpus et sanguis, non quidem natura, sed unione : quumque ea corpus et sanguinem aliqua ratione appellemus, etiam sacramenta vocamus, ut palam fiat, eadem corporis et sanguinis mysteria esse, quod natura non sunt. Si enim directe corpus et sanguis essent, nequaquam mysteria dicerentur. Quum autem mysteria sunt, non igitur corpus et sanguis. Mysterium enim signum eius est, quod naturaliter non inest ... Quemadmodum enim diaconum dicimus mysterium Angeli repraesentare et sacerdotem mysterium Christi, ... ita panis et vinum per unionem quidem ac mystice corpus et sanguis Christi est ; natura autem panis et vinum* (*Bibliotheca orientalis*, t. III, Pars I, p. 534-535).

Digitized by Google

première. Les Orthodoxes l'abandonnèrent, au moyen âge, lorsqu'ils se laissèrent imposer les usages de Constantinople (1). Les Monophysites la traduisirent en copte, en ajoutant, en tête de l'anaphore, le nom de saint Cyrille à celui de saint Marc. Sous cette forme nouvelle, elle a survécu jusqu'à nos jours, mais non sans altérations. Le texte primitif a été fréquemment retouché et s'est accru de nombreux développements.

On a publié trois manuscrits de la liturgie grecque de saint Marc : le *Vat. Graec.* 1790 (XIIIe s.), le *Vat. graec.* 2281 (*a. d.* 1207) et le *Cod. Graec.* 177 de la bibliothèque de l'Université de Messine (2). Le meilleur paraît être le *Vat. Graec.* 1790 (3). C'est la source du *textus receptus*, depuis l'édition *princeps* de 1583 jusqu'à celle de M. Brightman. A plusieurs reprises, cette rédaction nous laisse apercevoir les indices d'un usage assez peu

(1) On sait en quels termes absolus Théodore Balsamon, le célèbre canoniste byzantin, répondant à une question du patriarche melkite Marc d'Alexandrie, affirme que la liturgie de saint Marc est sans autorité et que les Orthodoxes d'Égypte doivent la répudier pour suivre celle de Constantinople : Φαμὲν τοίνυν, ὡς οὔτε ἀπὸ θείας Γραφῆς, οὔτε ἀπὸ κανόνος ἐκφωνηθέντος συνοδικῶς ἀνεδιδάχθημεν ἱεροτελεστίαν ὑπὸ τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Μάρκου παραδοθῆναι.

... Ἀλλὰ καὶ ἡ καθολικὴ Ἐκκλησία τοῦ ἁγιωτάτου καὶ οἰκουμενικοῦ θρόνου τῆς Κωνσταντινουπόλεως οὐδ' ὅλως ταύτας (= ἱερουργίας τοῦ ἁγίου Ἰακώβου καὶ τοῦ ἁγίου Μάρκου) ἐπιγιγνώσκει. Ψηφιζόμεθα οὖν μὴ εἶναι δεκτὰς αὐτάς ... Διά τοι τοῦτο καὶ ὀφείλουσι πάσαι αἱ Ἐκκλησίαι τοῦ Θεοῦ ἀκολουθεῖν τῷ ἔθει τῆς νέας Ῥώμης, ἤτοι τῆς Κωνσταντινουπόλεως. (*Interrogationes canonicae sanctissimi patriarchae Alexandriae domini Marci et responsa ad eas sanctissimi patriarchae Antiochiae domini Theodori Balsamonis*, 1 ; *P. G.*, CXXXVIII, 953). — Cet écrit est des dernières années du XIIe siècle. La liturgie condamnée par Balsamon ne tomba que progressivement en désuétude, comme le montrent les manuscrits appartenant au siècle suivant.

(2) On trouvera réunies, imprimées sur trois colonnes parallèles, ces trois recensions de la liturgie de saint Marc dans l'ouvrage de M. G. A. Swainson, *The Greek liturgies chiefly from original authorities*, Cambridge, 1884, p. 2-73).

(3) Voir sur ce ms. Swainson, *op. cit.*, p. XV-XVIII ; Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, p. L (*bibliogr.*), LXIV. La liturgie de saint Marc est jointe à celles de saint Jean Chrysostome, des Présanctifiés, de saint Pierre et de saint Jacques. Le ms. a appartenu à l'abbaye de Rossano. Cette collection assez mélangée a probablement été employée telle quelle par les moines basiliens de l'Italie méridionale. — Le *Vat. Graec.* 2281 porte des annotations explicatives, écrites en arabe, montrant qu'il a servi en Egypte. — Le ms. de Messine ne contient qu'une partie de la liturgie de saint Marc. Le texte est très voisin de celui du *Vat. Graec.* 1790.

Digitized by Google

commun : on préparait, dès le début de la messe, les jours où le peuple devait communier, plusieurs calices de vin. Ils sont mentionnés pour la première fois dans une rubrique : le prêtre doit faire sur eux le signe de la croix en commençant la récitation du *Credo* :

> Ὁ ἱερεὺς σφραγίζων τοὺς δίσχους καὶ τὰ ποτήρια ἐκφωνεῖ · Πιστεύω, *etc.* (1).

Après le *Credo*, mais avant l'anaphore, le prêtre récite une oraison, εὐχὴ τῆς προθέσεως, suppliant le Seigneur de daigner regarder le pain et les calices qui sont sur l'autel :

> Δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε Κύριε φιλάνθρωπε, ἐπίφανον τὸ πρόσωπόν σου ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ ἐπὶ τὰ ποτήρια ταῦτα ἃ ἡ παναγία τράπεζα ὑποδέχεται ... (2).

Cette rubrique et cette oraison ne sont attestées que par le *Vat. Graec.* 1790. Elles manquent dans le *Vat. Graec.* 2281. Quant au *Messan.* 177, il est mutilé et n'a plus cette partie de la liturgie.

Nous retrouvons ces calices à l'épiclèse, dans la seconde partie de l'anaphore, lorsque le prêtre demande que par l'intervention du Saint-Esprit, le vin soit changé au sang du Sauveur :

> <... ἐξαπόστειλον> ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τοὺς ἄρτους τούτους καὶ ἐπὶ τὰ ποτήρια ταῦτα τὸ Πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ἵνα αὐτὰ ἁγιάσῃ καὶ τελειώσῃ ὡς παντοδύναμος Θεὸς καὶ ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα, τὸ δὲ ποτήριον αἷμα τῆς καινῆς διαθήκης αὐτοῦ τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος καὶ παμβασιλέως ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Cette prière figure en termes identiques dans le *Vat. Graec.* 1790 (3) et dans le manuscrit de Messine (4). Le *Vat. Graec.* 2281 ne parle au contraire que d'un calice (5). De la concordance des deux premiers manuscrits, nous pouvons conclure avec certitude

(1) Renaudot, *Liturg. orient.*, t. I, p. 130 ; Swainson, *op. cit.*, p. 26 ; Brightman, *op. cit.*, p. 124.

(2) *Ibid.*

(3) Renaudot, p. 141 ; Brightman, p. 134 ; Swainson, p. 56.

(4) Swainson, p. 57.

(5) Swainson, p. 56 : ... ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον τοῦτο, ἵνα αὐτὰ εὐλογήσῃ ..., καὶ ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον σῶμα, τὸ δὲ ποτήριον αἷμα τῆς καινῆς διαθήκης...

Digitized by Google

qu'aux XIIe et XIIIe siècles, en des milieux où l'on suivait le rit alexandrin, on disposait sur l'autel, dès le commencement de la messe, un certain nombre de calices. Ces calices contenaient du vin, car les formules que nous venons de citer ne peuvent se rapporter à des calices vides. Il est évident que leur multiplicité ne s'explique que par le désir de distribuer la communion, sous les deux espèces, à une nombreuse assistance. Mais tous ces calices étaient-ils consacrés, avec celui auquel devait boire le célébrant, par les formules eucharistiques habituelles? — Il ne le semble pas. La prière de l'épiclèse appelle la descente de l'Esprit Saint sur « les calices, τὰ ποτήρια ταῦτα », mais ne demande expressément la conversion au sang divin que pour l'un d'entre eux, τὸ ποτήριον.

Il y avait donc un calice privilégié qui, seul, lorsque l'anaphore était terminée, contenait le sang du Sauveur. On ne peut s'empêcher de songer ici à la distinction analogue que l'*Ordo romanus primus* établissait entre le calice du célébrant et les *scyphi* destinés à la communion des fidèles. Ces derniers n'étaient sanctifiés que par un mélange de précieux sang (1). Les liturgistes ont relevé de nombreux rapports entre le rit romain et l'ancien rit alexandrin. Ne faut-il pas reconnaître une ressemblance de plus dans la façon identique dont on préparait, à Alexandrie et à Rome, les *calices ministeriales*?

Il y aurait peut-être quelque témérité à se prononcer catégoriquement sur les seuls indices que nous venons d'exposer. Mais nous possédons un document parfaitement clair, qui lèvera toutes les hésitations. C'est un commentaire sur les cérémonies de la messe, écrit dans le premier quart du XIVe siècle, par un des plus célèbres écrivains coptes-arabes du moyen âge, Abû'l-Barakât (2). Les usages qu'explique ce savant prêtre jacobite correspondent parfaitement, sur le point qui nous occupe, aux données de la liturgie de saint Marc. Après la communion du célébrant et du

(1) *Cf. Revue*, II, 1922, p. 432 et suiv.

(2) Ce commentaire fait partie d'un vaste traité intitulé *La Lampe des Ténèbres*. Pour la date, *cf.* Mgr E. Tisserand, R. P. Dom Louis Villecourt et Gaston Wiet, *Recherches sur la personnalité et la vie d'Abû 'l-Barakât Ibn Kubr*, *Revue de l'Orient chrétien*, 3e série, t. II (XXII), 1920-1921, p. 394 : « La *Lampe des Ténèbres* fut rédigée aux environs de 1320 ou du moins reçut des compléments jusqu'à cette date ».

Digitized by Google

prêtre assistant, il y a sur l'autel un ou plusieurs calices qui ne contiennent encore que du vin ordinaire. Ils serviront à la communion du peuple. Mais auparavant, on les « consacrera » par un double rite. Le célébrant versera dans chacun d'eux trois cuillerées du vin contenu dans le calice qui a été consacré au cours de la messe. Ensuite, les parcelles non consommées de l'hostie du célébrant seront plongées dans le premier calice, d'où on les extraira aussitôt, pour les répartir dans les autres vases sacrés. Ces derniers pourront alors être employés à communier le peuple. Voici le texte d'Abû 'l-Barakât :

> Deinde diaconus descendit et prostrationem versus populum facit; et sacerdos ad eos se convertens, leviter se inclinat. Tum Eucharistiam recipit ipse, ac sacerdos qui cum eo ministravit. Si super altare sint alter, duo, aut plures calices, consecrat alterum calicem, accipiendo scilicet cochlear, sumendo cum ipso ex calice Liturgiae et fundendo in calicem non consecratum tria cochlearia, interea dicens : *Benedictus*, etc. Populus respondet dicens : *Unus Pater sanctus*. Atque peragit istam consecrationem [fundendo] ter ex illo in hunc; et Isbodica (1) quae superfuerant pro numero calicum in primum calicem immittit ; postea ea ex ipso extrahit et in reliquos calices partitur. Deinde diacono qui cum eo ministravit nec non ceteris diaconis eucharistiam distribuit... (2).

Abû 'l-Barakât se servait, non de la liturgie grecque de saint Marc, mais de la traduction qui en avait été faite depuis longtemps déjà. Les divers exemplaires connus de cette version ne mentionnent pas les calices multiples (3). Ils ne décrivent que la consécration du calice même du célébrant. Mais leur silence n'exclut pas *a priori* la cérémonie supplémentaire décrite par Abû 'l-Barakât. Les rubriques des anciens livres liturgiques sont toujours sommaires, et, en dehors d'elles, nombre d'usages traditionnels se perpétuaient par la seule pratique. Les indications

(1) Pour Δεσποτικόν, *Dominicum* (*corpus*).

(2) Ce passage est cité par Renaudot, *Liturg. orient.*, t. II, p. 272. La traduction que nous donnons ici a été faite par M. P. Dib, sur un manuscrit de la *Lampe des Tenèbres* conservé à la Bibliothèque nationale, le *Cod. Arab.* 203 (xive s.), f. 208r.

(3) *Cf.* Brightman, *op. cit.*, p. 148 (prière de la prothèse), p. 179 (épiclèse), d'après un manuscrit copte-arabe du xiiie siècle.

Digitized by Google

fournies par le texte grec de la liturgie de saint Marc suffisent à démontrer que la pluralité des calices n'était pas une nouveauté, en Égypte, au temps où écrivait le savant jacobite. On peut conjecturer qu'elle appartenait à la plus ancienne tradition alexandrine. Sans doute, le texte de la liturgie grecque de saint Marc porte les traces de nombreuses additions. Mais celles que nous pouvons reconnaître sont des infiltrations byzantines. Or, on ne saurait attribuer à l'influence de Constantinople l'introduction, dans la liturgie égyptienne, de la pratique commentée par Abû 'l-Barakât.

IX

CONCLUSION

Au terme de cette enquête, nous devons marquer en quelques mots les résultats obtenus.

Dans les assemblées eucharistiques des premiers temps, tous les frères présents buvaient tour à tour au calice même du célébrant. « Il n'y a qu'une coupe, écrit saint Ignace, afin qu'elle nous unisse dans le sang du Christ » (1). Mais lorsque de vastes foules se pressèrent dans les basiliques chrétiennes, il devint impossible de consacrer, en un seul calice, l'exacte quantité de vin qu'exigeait le nombre des communiants. On se préoccupa néanmoins de ne pas rompre l'unité symbolique du banquet sacré. Pour assurer à tous les fidèles une certaine participation au même calice, on adopta, suivant les temps et les lieux, des procédés différents. En certaines Églises, on remplissait de vin ordinaire les coupes destinées au peuple. Au moment de la communion, le célébrant les sanctifiait, en y versant une petite quantité du précieux sang que contenait son propre calice. Parfois, un fragment de pain consacré passait, de ce même calice, dans ceux qui allaient être distribués aux fidèles. Tel est l'usage que nous trouvons à Rome, en Égypte, en Chaldée. De Rome, il se répandit dans les nombreuses Églises d'Occident qui, à partir du VIIIe siè-

(1) *Philad.*, IV, 1; éd. Lelong, Paris, 1910, p. 72.

Digitized by Google

cle, réglèrent leur liturgie eucharistique d'après l'*Ordo romanus primus*.

Ailleurs, on s'en tint au calice unique. Mais, à mesure que le précieux sang baissait aux lèvres des communiants, on l'additionnait de vin ordinaire. On agissait ainsi en pays syrien, dès le VIIe siècle, et, bien plus tard, dans de nombreux monastères de nos contrées.

Lorsque la communion était distribuée hors de la messe, sans que l'on eût une réserve de précieux sang, on s'accoutuma à bénir un calice de vin ordinaire en le « consignant », c'est-à-dire en traçant sur lui le signe de la croix avec une parcelle d'hostie, que l'on laissait ensuite tomber dans le vase sacré. Cette cérémonie appartenait normalement au ministère des prêtres. Mais, en cas de nécessité, un simple diacre pouvait l'accomplir. La consignation du calice était d'un usage fréquent dans les chrétientés orientales. Elle s'y maintint longtemps, à travers les vicissitudes causées par les schismes et les hérésies. Quelque indices nous permettent de conjecturer que, dès la fin du IVe siècle, on ne l'ignorait pas en Occident. Au moyen âge, elle fut souvent pratiquée, au chevet des mourants, pour consacrer le vin du viatique. Les livres de la liturgie romaine la prescrivent encore, au XIVe siècle, pour cette circonstance.

La messe des Présanctifiés, qui se répandit progressivement dans la majeure partie de la chretienté, fut, de très bonne heure, célébrée sans réserve préalable de vin consacré. Ici encore on recourut à l'immixtion d'un fragment d'hostie pour sanctifier le vin destiné à la communion. A la suite de nombreux écrivains, syriens, grecs ou latins, une foule de livres liturgiques nous atteste que le vin mis ainsi en contact avec le corps du Sauveur était tenu pour véritablement consacré. Ces livres proviennent des contrées les plus diverses : de Chaldée, de Syrie, de Grèce, d'Italie, de France, d'Espagne, de Germanie, des Pays-Bas, d'Angleterre, de Scandinavie.

Un tel ensemble de témoignages montre que la croyance à la consécration par contact fut extrêmement répandue. Son histoire comprend, en Occident du moins, deux périodes bien distinctes.

Avant le XIIe siècle, la théorie popularisée par l'interprétation amalarienne de l'*Ordo Romanus* ne fut l'objet d'aucune protesta-

Digitized by Google

tion formelle. Avait-elle donc été, jusqu'alors, universellement admise? — Il serait impossible de le prouver. Nous avons vu, en effet, qu'une multitude de livres du haut moyen-âge, tels que ceux de Paris, de Cluny, sont entièrement muets sur les effets consécrateurs de l'immixtion. On ne trouve, dans les rubriques du vendredi saint, aucune expression, aucun terme faisant allusion à la conversion eucharistique du vin. Avons-nous le droit de prendre ce silence pour une affirmation? Evidemment non.

De plus, on ne saurait prétendre que lorsqu'un missel déclare en passant, dans une brève rubrique, que le vin est « sanctifié par le corps du Sauveur », il traduit infailliblement la croyance des ecclésiastiques qui ont pu l'employer. L'automatisme machinal avec lequel les scribes reproduisaient leurs modèles peut suffire à expliquer, dans nombre de cas, la diffusion de cette formule.

Au XIIe siècle, les théologiens énoncent avec netteté les conditions essentielles de la consécration eucharistique. La « transsubstantiation », enseignent-ils unanimement, ne peut s'opérer si le prêtre n'observe exactement la « forme » prescrite par le Sauveur lui-même. Dès lors, la théorie de la consécration par contact est condamnée sans retour. La phrase amalarienne se maintient longtemps encore, mais le mot « *Sanctificatur vinum...* » perd peu à peu, pour le commun des ecclésiastiques, son sens primitif. D'ailleurs, les lecteurs n'attachaient pas toujours une grande attention à ces détails de rubriques. Ils laissaient parfois subsister en un même livre, à quelques pages de distance, des affirmations contradictoires. Nous avons rencontré des pontificaux romains qui, corrigés et mis en accord avec la théologie dans les rubriques du vendredi saint, persistent à déclarer, à propos du viatique, que le vin ordinaire est « changé au sang du Christ », lorqu'on y plonge une parcelle d'hostie consacrée (1). La présence de la formule amalarienne, ou de toute autre semblable, dans un missel ou un pontifical, postérieur au XIIe siècle, ne suffit donc pas à prouver que, dans les milieux où a servi ce livre, on croyait encore à la consécration par simple contact.

Il est néanmoins incontestable que, même après le XIIe siècle, de nombreux ecclésiastiques demeurèrent fidèles à la conception qu'avaient réfutée les grands scolastiques. Il arrive en

(1) *Cf. Revue*, III, 1923, p. 468; IV, 1924, p. 94.

Digitized by Google

effet, en certaines Églises, que les expressions reflétant ces idées peu correctes, loin d'être supprimées ou adoucies, deviennent, d'une transcription à l'autre, plus clairement affirmatives. Rappelons, par exemple, les constatations que nous avons pu faire à propos du cérémonial romain, du XIIIe au XIVe siècle (1), ou des missels bretons, du XIIe au XVIe (2). Ailleurs, dans des formules nettement favorables à la consécration par contact, nous rencontrons des termes appartenant au vocabulaire élaboré par les docteurs scolastiques. « *Sed tunc*, dit un missel rouennais, *ex impositione eucharistiae*, (*vinum*) *creditur transsubstantiatum in sanguinem Christi* » (3). De même, dans cette expression du pontifical romain : « *vinum tali intinctione sanctificatum, in Christi sanguinem transmutatum* », il est visible que l'incise finale, placée en apposition après l'expression traditionnelle « *vinum tali intinctione sanctificatum* », n'est qu'une addition explicative, ajoutée postérieurement, et plutôt au XIIIe siècle qu'au XIe (4).

Nous devons donc reconnaître que des conclusions théologiques, admises, dès le XIIe siècle, dans les Universités et les milieux savants, ne parvinrent que lentement à s'imposer aux ecclésiastiques moins directement mêlés au mouvement intellectuel. Il y eut plutôt, de la part de ces derniers, ignorance que résistance réfléchie. Ils n'avaient pas conscience que leurs idées fussent en désaccord avec l'enseignement des théologiens. Ils n'essayèrent nulle part d'opposer à la doctrine de l'École le témoignage des textes liturgiques. Les livres d'église furent peu à peu corrigés sans que s'élevât aucune contestation. Dès la seconde moitié du XVIe siècle, les derniers vestiges de rubriques ou de formules rappelant la croyance périmée avaient définitivement disparu.

Michel ANDRIEU.

(1) *Cf. Revue*, III, p. 180.
(2) *Ibid.*, p. 298-302.
(3) *Ibid.*, p. 292.
(4) *Ibid.*, p. 466.

Digitized by Google

CHRONIQUE D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MODERNE

L'ORIGINALITÉ PHILOSOPHIQUE DE PASCAL

(*Suite*).

III. — Pascal et les « libertins ».

De même qu'entre Descartes et Pascal, on peut relever toutes sortes de liens, de sympathies et d'affinités, voire de plus nets et de plus forts, entre Pascal et les philosophes sans enseignes, qu'étaient Montaigne, Méré, Miton et tous les « honnêtes gens », connus ou inconnus, « libertins » (1) ou croyants, qu'il a pratiqués. Ici, il ne s'agit plus d'une influence inconsciente ou subie à

(1) « Libertin » est pris ici en son sens primitif, qui est celui de *libre penseur*, d'homme ayant rompu avec les croyances traditionnelles. Le sens de *débauché*, dérivé du premier, et presque son contemporain, est le seul qui ait survécu. Au XVIIe siècle, les deux sens étaient assez facilement confondus, le dévergondage des mœurs étant considéré comme une marque, une conséquence ou un apprentissage du dévergondage de l'esprit. « J'appelle libertins, dit le P. Garasse, (*Doctrine curieuse*, 1623, p. 37), nos yvrognets, mouscherons de tavernes, esprits insensibles à la piété, qui n'ont d'autre Dieu que leur ventre, qui sont enroolez en cette maudite confrérie qui s'appelle la *confrérie des bouteilles*. Il est vray que ces gens croyent aucunement en Dieu, haïssant les huguenots et toutes sortes d'hérésies, ont quelquefois des intervalles luisans, et quelque petite clarté qui leur fait voir le misérable estat de leur âme.., mais au reste ils vivent licencieusement, jettant leur gourme comme jeunes poulains, jouyssant du bénéfice de l'aage, s'imaginant que sur leurs vieux jours Dieu les recevra à miséricorde, et pour cela sont bien nommez quand on les appelle libertins, c'est comme qui dirait apprentif de l'athéisme ».

Pascal connaît ce second sens du mot libertin. « Il y a, remarque-t-il, peu de vrais chrétiens, je dis même pour la foi. Il y en a bien qui croient, mais par superstition ; il y en a bien qui ne croient pas, mais par libertinage : peu sont entre deux » **256**. Il s'agit apparemment ici du libertinage des mœurs, envisagé d'ailleurs dans ses rapports avec l'autre, comme amorce d'incroyance et d'impiété chez les chrétiens dont la foi est obnubilée par la

Digitized by Google

contre cœur, mais bien d'une influcnce avouée et renforcée par l'amitié.

Jamais Pascal n'oubliera ce qu'il doit à ceux qui ont été ses premiers maîtres dans la « science de l'homme », même quand il les aura dépassés, même quand il les critiquera et les gourmandera. « Ce que Montaigne a de bon, écrit-il, ne peut être acquis que difficilement. Ce qu'il a de mauvais peut être corrigé en un moment » *65*. Il le corrige en effet en un moment, et même avec dureté : « Le sot projet qu'il a de se peindre ! .. Les défauts de Montaigne sont grands : mots lascifs,... crédule,... ignorant,... ses sentiments sur l'homicide volontaire, sur la mort » *62*, *63*. Il n'en continue pas moins à étudier avec application, et la plume à la main, les *Essais* comme une véritable bible de l'homme, parallèlement à l'autre bible, la vraie, qu'il médite plus intensément encore. Tout autant que Montaigne il estime Méré, le théoricien, sinon le pédant de l' « honnêteté » ; il s'attache à lui en dépit de sa suffisance et de sa solide incompréhension des sciences. Mais peut-être est-ce Miton qui lui en impose le plus ; Miton qu'il va jusqu'à mettre au dessus de Descartes et de Platon ; Miton le désenchanté qui a si vivement pénétré la vanité de toutes choses, de l'action et de la pensée, de l'écriture et de la gloire, et qui « ne veut pas voler plus haut » (1).

concupiscence. Au surplus, ce qui intéresse avant tout Pascal dans le libertinage, c'est sa philosophie morale, et elle est approximativement la même chez les deux espèces de libertins. En ce sens, les « paillards » de la génération antérieure à la sienne, et dont il a certainement entendu parler, dont il a même dû connaître quelques uns, pourraient également être rangés parmi ses maîtres dans la « science de l'homme ». Tels Théophile de Viau (1590-1626), Cyrano (1619-1655), Saint-Pavin (1595-1670), des Barreaux (1602-1673). Il cite des Barreaux pour signaler chez lui une des conséquences extrêmes de la philosophie libertine : « Cette guerre intérieure de la raison contre les passions a fait que ceux qui ont voulu avoir la paix se sont partagés en deux sectes. Les uns ont voulu renoncer aux passions et devenir Dieux ; les autres ont voulu renoncer à la raison, et devenir bêtes brutes. Des Barreaux » *413*. Des Barreaux avait écrit en effet :

Et par ma raison je butte [= je me propose pour but].
A devenir beste brute.

Il devait se convertir à la fin de sa vie, et écrire alors le fameux sonnet :

Grand Dieu, tes jugements sont remplis d'équité. Etc.

(1) *Brunschvicg*, p. 117-118.

Digitized by Google

Pascal ne se séparera de ces libres esprits que dûment nanti de leurs expériences et de leurs méthodes. Et ce sera pour aller plus loin qu'eux dans la voie qu'ils lui ont ouverte et où ils s'arrêtent trop tôt à son gré, dans la voie qui mène de la science de l'homme à la science de Dieu, c'est-à-dire à la foi pleine et entière à laquelle, se retournant vers eux, il les convie. Car c'est pour eux, pour les « honnêtes gens » en général et pour les « libertins » en particulier qu'il écrit son *Apologie*. On serait même tenté de la croire dédiée à Miton, tant y apparaît le dessein de le décider, lui et ses pareils, à « voler plus haut ». Tout cela explique à tout le moins que Pascal fasse en son œuvre presque autant figure de moraliste que de théologien, et qu'elle soit si abondante en souvenirs et en citations à peine démasquées de ses philosophes préférés.

Cependant on se tromperait étrangement en essayant de mesurer, et surtout de restreindre leur influence à ces souvenirs et à ces citations. A ceux qui devaient l'accuser de piller Montaigne, il a répondu d'avance : « Ce n'est pas dans Montaigne, mais dans moi, que je trouve ce que j'y vois » *64*. On ne gagnerait pas davantage à rapprocher ses fragments sur l'*honnêteté* et sur l'*esprit de finesse* des textes que Méré nous a laissés sur ces sujets. Bref, ce ne sont ici ni les extraits, ni les imitations, ni les reprises qui comptent premièrement, mais bien les inspirations reçues. De ce point de vue, le seul que nous voulions retenir, la dette de Pascal envers ses amis reste très grande, aussi difficile à méconnaître qu'à réduire.

Ce sont eux, d'abord, qui l'ont fait moraliste. Ils lui ont, pour ainsi dire, ouvert les yeux et les oreilles sur la vie. Ils l'ont tiré de l'étroit isolement auquel l'avaient condamné jusqu'alors ses recherches scientifiques et son premier milieu janséniste. C'est avec eux qu'il s'est mis à fréquenter assidûment le monde et ses divers théâtres, où se jouent sans relâche les mille pièces de la tragédie et de la comédie humaines. C'est d'eux qu'il a appris à percevoir, par delà ce que les acteurs disent à haute voix sur la scène, ce qu'ils se disent entre eux et à voix basse dans les coulisses, ce qu'ils ne se disent qu'à eux-mêmes et à voix blanche dans leur for intérieur, enfin ce qu'ils ne se disent même en aucune façon, mais ne font que ressentir obscurément dans les derniers replis de leur cœur. Pascal est tout de suite passé maître

Digitized by Google

en ce genre d'observations et d'analyses. Personne ne sait mieux que lui dévisager et démasquer les hommes, distinguer « la grimace » de la réalité, discerner derrière les actes extérieurement respectueux des « règles du jeu », des lois et des coutumes sociales, de la justice établie et de la bienséance, etc., l'activité souterraine des passions et des intérêts, les mille ressorts des sentiments secrets et tout puissants.

Mais il y a monde et monde, théâtre et théâtre. Il y a le monde éternel, qui subsistera tant qu'il y aura des hommes et des sociétés : théâtre public et universel où jouent les rois et les peuples, les riches et les pauvres, etc., qui est ouvert depuis le commencement et le restera jusqu'à la fin des temps. Et il y a le petit monde des « mondains », qui s'appelle lui-même « le vrai monde », « le monde » par excellence, d'où le peuple est exclu : théâtre moins vaste, mais plus brillant et plus instructif que l'autre, et qui ne faisait presque que de s'ouvrir quand Méré et Miton y introduisirent Pascal.

« Le monde » était déjà ce qu'il est resté depuis lors : une petite société aristocratiquement sélectionnée dans la grande, une sorte de franc-maçonnerie spontanée des privilégiés auxquels leur naissance, leur fortune, leur éducation, et par dessus tout leurs loisirs créent le besoin de se rassembler pour pratiquer en commun l'épicurisme supérieur des plaisirs distingués, y compris les plaisirs de l'esprit. A ce titre, il constitue un phénomène social relativement récent. L'antiquité, si l'on excepte les années les plus heureuses de l'empire romain, l'a à peine connu, et moins encore le moyen-âge. On était alors généralement trop occupé à guerroyer et à vivre pour trouver le temps et éprouver le besoin de raffiner et d'organiser les agréments de la vie sociale et de la civilisation. « Le monde » ne prend vraiment corps et figure qu'à partir du XVIe siècle, auprès de « la cour » dont il est comme le rayonnement et l'extension naturels. Il achevait, pour ainsi dire, de s'établir en toute solidité sous Louis XIII, quand Pascal y pénétra. Il avait désormais ses organes essentiels : ses lieux de réunion, les salons et les théâtres, en attendant les cercles; son cérémonial de réceptions, de conversations et de fêtes; son code de bienséance, d'« honnêteté » et d'honneur, déjà en train de s'annexer, sinon de refouler les anciens codes de la religion et de la morale. Surtout, son influence ne cessait de

Digitized by Google

grandir. Car non seulement il faisait et défaisait déjà les réputations, distribuait avec autorité la gloire et le ridicule, créait ou dirigeait l'opinion, mais il commençait à s'élever à la dignité de troisième puissance constituée en face de l'Etat, qu'il frondait volontiers, et de l'Eglise, contre laquelle il servait de terre de refuge aux « libertins » assez heureux, ou assez habiles pour porter sa livrée et faire figure d'« honnêtes gens ».

Aussi bien « le monde » prenait-il déjà l'habitude, qu'il a conservée depuis lors, de s'en remettre aux libertins de tout ce qui concerne ses opinions sur la religion et la morale, sur la vérité et l'erreur, sur le bien et le mal, et de les consulter de préférence, non seulement aux théologiens et aux hommes d'Eglise, mais encore aux « dogmatiques », aux stoïciens de tout acabit. Car son oreille est trop naturellement épicurienne pour se prêter volontiers aux prédications et aux discours sérieux et tendus. Il y a comme une harmonie préétablie entre les libertins et le monde. Ils sont par prédestination ses philosophes officiels, voire ses directeurs de conscience; et ils se chargent volontiers du soin de lui rédiger sa propre philosophie. Car le monde a véritablement une philosophie, qu'il propage avec autant d'efficacité que de discrétion, celle-là même qu'il pratique d'inspiration. Philosophie professionnelle en quelque sorte, telle qu'on peut l'attendre de gens faisant métier principalement des plaisirs et des intérêts personnels, d'hommes sensibles avant tout aux agréments et aux désagréments de la vie, et tout disposés par leurs expériences à se défier comme de duperies des dogmes qui aboutissent à des devoirs austères et à des dévouements sans profits. Philosophie donc faite essentiellement de pragmatisme, d'hédonisme, de scepticisme, et finalement de pessimisme. Ce sont là, en effet, les doctrines que la vie enseigne successivement à ceux qui ne lui demandent que « le bonheur par les passions ». Elle leur fait tout ramener à la norme du plaisir, et les enfièvre d'abord de ses perspectives; mais elle ne tarde guère à les décevoir et à les rendre méfiants; et elle finit assez régulièrement par les faire passer de l'optimisme initial au pessimisme qui est le fruit naturel des expériences amères et des désillusions. Pessimisme qui reste donc comme le dernier mot de la science des hommes qui « ont vécu », s'il est vrai, selon la remarque de Diderot, que « notre véritable sentiment n'est pas

Digitized by Google

celui dans lequel nous n'avons jamais vacillé, mais celui auquel nous sommes le plus habituellement revenus (1) ».

Telle a toujours plus ou moins été la philosophie commune aux libertins et aux mondains. C'était d'ores et déjà celle de Méré et de Miton, en attendant que ce fût celle de Saint-Evremond et de La Rochefoucauld, de Molière et de Racine, de La Fontaine et de Fontenelle ; puis celle de Voltaire et de Mandeville, d'Helvétius et de Diderot, celle de Mme du Deffand, de Chamfort et de Rivarol ; puis celle de Stendhal, de Mérimée et de Sainte-Beuve, de Flaubert, de Maupassant et d'Anatole France, etc., etc. Quelles qu'aient été ses diverses expressions sociales ou littéraires, qu'elle ait été professée et pratiquée par les « honnêtes gens », les « philosophes » ou les économistes, par les « romantiques », les « naturalistes » ou les « néo-païens », etc. ; qu'elle soit enfin demeurée imperméable aux doctrines optimistes du progrès et de la bonté de la nature, ou qu'elle s'en soit laissé imprégner et comme abâtardir, il reste en définitive que cette philosophie est depuis trois siècles la philosophie dominante de l'Europe occidentale. On peut dire que son inspiration et ses thèmes ont constitué depuis lors la substance même de la littérature, en cela très exacte « expression de la société », pour autant qu'on réduit la société au « monde ».

Elle devait être auparavant la philosophie foncière de Pascal, si l'on en juge par les traces si profondes qu'elle a laissées dans l'*Apologie*. Il y a bien lieu d'en être quelque peu surpris. Pascal, semble-t-il, aurait dû être prévenu plus que personne par son jansénisme même contre le monde et les libertins, contre ces ennemis naturels et éternels de l'Évangile, contre ces « puissances de chair », si rebelles à l'esprit. En fait, on ne voit guère qu'il ait pratiqué vis-à-vis d'eux la moindre défiance. On voit au contraire qu'il s'est abandonné comme de gaîté de cœur à leur emprise, du moins pour tout ce qui ne concernait pas directement les dogmes de la foi. Autant de ce côté il échappa à leur influence, jusqu'à n'avoir jamais été ému le moins du monde par leurs négations ou par leurs doutes en matière de religion, autant il la subit, et ne songea même pas à s'en défendre, pour tout ce qui concerne la science de l'homme et de la vie. Il la subit

(1) *Entretien entre d'Alembert et Diderot (circa finem).*

Digitized by Google

même au point de ne tenir pratiquement aucun compte de leurs adversaires naturels, les humanistes chrétiens, qui continuaient jusque sous ses yeux les traditions idéalistes et optimistes des philosophes de l'antiquité et du moyen âge et leur dédain traditionnel pour les opinions du monde. Ces humanistes-là, les Erasme, les Grotius et les Juste Lipse, les du Vair, les Charron et les Descartes, voire les François de Sales, les de Bérulle et les de Condren, Pascal les ignore jusqu'à paraître ne les avoir jamais connus, quoiqu'il les ait en effet connus presque tous. Pas une seule fois il ne se réfère à leur « science de l'homme et de la vie », — car ils en ont une, et fort riche. Il ne le fait même pas quand il les réfute sous la dénomination abstraite et méprisante de « dogmatiques ». Il lui suffit de les contredire sans les citer, de stigmatiser leur pélagianisme et de dénoncer leur orgueil. Ce pélagianisme et cet orgueil ne peuvent que leur fermer les yeux sur la vraie nature humaine. Seuls entre tous les philosophes, les libertins connaissent bien cette nature. Et c'est précisément le jansénisme de Pascal qui l'en assure *a priori*.

Car il ne faudrait pas croire que Pascal ait joué auprès des libertins le rôle d'un disciple naïf et tout neuf. Il faut se rappeler, au contraire, qu'à l'époque où il les a fréquentés, il était déjà un janséniste convaincu, encore que déchu de sa première ferveur, et que c'est tout autant en janséniste qu'en mondain qu'il les a compris et goûtés. Sans doute n'avait-il pas encore la préoccupation, qui ne devait venir que plus tard, d'utiliser leurs doctrines au profit de sa foi. Mais à tout le moins était-il déjà prédisposé à accueillir d'autant plus facilement ces doctrines qu'il ne pouvait pas ne pas sentir plus ou moins obscurément leur conformité à sa conception janséniste de la nature humaine. Que si d'aventure Méré et Miton se sont flattés, comme il est possible, de le « déniaiser » de sa religion en même temps que de sa science, et de le convertir à leur dogme de la vanité de toutes choses, hormis les plaisirs mondains, il y a toutes chances pour que le janséniste resté malgré tout vivant en lui n'ait pas été sans éprouver déjà quelque démangeaison de les déniaiser à leur tour de leur naïveté mondaine, et de leur faire avouer que leurs plaisirs eux-mêmes ne pouvaient être exceptés de l'universelle vanité.

Toujours est-il que c'est décidément sous ce jour qu'il envisage

Digitized by Google

leur philosophie après sa seconde conversion. S'ils ont cru le nantir de conclusions, ils se sont singulièrement trompés. Ils ne lui ont fourni en fait que des prémisses dont il entend désormais faire sortir une morale contraire à la leur, et qu'il va retourner contre eux comme autant d'arguments *ad hominem*, pour les forcer à confesser avec lui le péché originel et la nécessité de la grâce efficace. En cela, pourrait-on dire, il ne fait que renouveler l'attitude traditionnelle des mystiques et des prédicateurs, qui ont toujours aimé en appeler aux expériences et aux déceptions de l'*irrequietum cor* pour établir le néant des choses humaines et, du même coup, la plénitude de la vie religieuse Ou, plus précisément encore, l'attitude de Luther et de Calvin, dont l'apologétique s'est déjà montrée aussi bienveillante que la sienne au pessimisme des mondains désabusés, et tout aussi hostile à l'optimisme des humanistes de leur temps. Mais il va autrement loin que ses devanciers dans l'utilisation de cette tactique. Car il ne se contente pas d'emprunter quelques arguments aux libertins qu'il veut convertir ; c'est toute leur « science de l'homme » qu'il entend s'approprier. Il y voit en effet essentiellement un *préjansénisme* qui s'ignore, et qu'il entend pousser jusqu'au jansénisme franc. Aussi, loin d'atténuer les principes de cette science, le voit-on les durcir au contraire, afin de leur faire mieux porter ses propres conclusions. Il reprend et approfondit les analyses des libertins, travaille comme eux, et mieux qu'eux, dans leur propre sillon, avec tant d'énergie et d'entrain qu'il fait souvent figure de libertin authentique et convaincu entre tous. Montaigne, Méré et Miton pourraient, semble-t-il, revendiquer sans injustice un grand nombre de pages de l'*Apologie*, dont la psychologie, ou, si l'on veut, la matière leur revient de plein droit. Mais la matière seulement. Car la forme en revient principalement aux jansénistes. Or, ici comme partout, la forme l'emporte sur la matière et peut seule en déterminer le sens et la valeur.

Il n'en reste pas moins vrai que les libertins sont à considérer comme d'authentiques collaborateurs de Pascal, tout aussi bien que les jansénistes, quoiqu'ils ne l'aient été ni au même titre, ni dans le même sens, ni au même degré. Pascal s'est en quelque sorte trouvé en face des uns et des autres comme saint Thomas s'était trouvé au XIIIe siècle en face d'Aristote et des théologiens traditionnels. Chez lui comme chez saint Thomas l'on constate une

Digitized by Google

même volonté d'utiliser un fonds païen et de le transfigurer pour le faire entrer dans une synthèse chrétienne ; et l'on constate aussi une même préoccupation de ne pas appauvrir ce fonds, mais au contraire de l'enrichir. C'est ainsi qu'on retrouve dans l'*Apologie*, avec toute leur ampleur, les thèses essentielles de la philosophie des libertins : leur pragmatisme, leur panhédonisme, leur pyrrhonisme et leur pessimisme ; mais réinterprétés, et désormais élevés à la dignité de pragmatisme théologique, de panhédonisme théologique, de pyrrhonisme théologique, de pessimisme théologique.

Rien n'est plus instructif que de suivre le détail de ces assimilations et de ces transformations ; et nous l'essayerons tout à l'heure. Mais il nous faut auparavant dire quelques mots de l'influence janséniste, puisqu'aussi bien nous savons déjà qu'elle va balancer, compénétrer et dominer partout l'influence libertine. Il serait à la fois vain et dangereux de vouloir analyser séparément le détail de ce que Pascal doit à l'une et à l'autre, comme il est partout vain et dangereux de dissocier la matière et la forme dans les réalités organiques et concrètes qu'elles constituent en se compénétrant.

IV. — Pascal et les jansénistes.

De toutes les actions qui se sont exercées sur la vie et sur la pensée de Pascal, il n'en est certainement pas de plus profonde que celle de Port-Royal. C'est la moins contestable ; et c'est aussi la moins contestée, même de ceux qui croient pouvoir lui assigner des limites précises.

On aurait pu croire, après les magnifiques analyses de Sainte-Beuve, auxquelles il faudra toujours revenir, que tout avait été dit sur ce sujet, et que la question était définitivement vidée. Elle l'était, provisoirement au moins, aux yeux des historiens et des littérateurs. Mais elle l'était beaucoup moins aux yeux des philosophes et des théologiens, à cause précisément de la solution radicale que lui avait donnée Sainte-Beuve. En formulant sa fameuse trilogie « Jansénius, Saint-Cyran, Pascal », il n'avait pu éviter de laisser une double impression. D'abord celle d'outrer le Port-Royalisme de Pascal au détriment de son « pas-

Digitized by Google

calisme », et donc de diminuer l'originalité de sa philosophie, ce qui inquiétait les philosophes. Puis celle d'exalter son augustinianisme jusqu'à effacer en lui presque tout vestige du catholicisme traditionnel ; ce qui inquiétait à leur tour les théologiens, et avec eux les chrétiens qui veulent goûter dans les *Pensées* autre chose que le *Vade mecum* d'un hérésiarque. Philosophes, théologiens et chrétiens sentaient plus ou moins obscurément qu'ils avaient raison de faire d'expresses réserves, sans du reste toujours bien savoir lesquelles.

Aussi conçoit-on leur émotion lorsque furent récemment exhumés les *Mémoires* de Beurrier, le curé de Saint-Etienne-du-Mont qui reçut les suprêmes confidences de Pascal et lui administra les derniers sacrements. Ces *Mémoires* réveillaient d'anciennes controverses sur le jansénisme final de Pascal, et leur donnaient, en même temps qu'une actualité nouvelle, un tour nouveau et assez inattendu. On sait qu'une *Déclaration*, signée par Beurrier en 1665 entre les mains de l'archevêque de Paris, avait d'abord fait croire à une abjuration de Pascal, que les jansénistes avaient vivement protesté, et qu'ils avaient finalement pu produire deux rétractations de Beurrier. Or voici que les *Mémoires*, muets sur ces deux rétractations, paraissaient reprendre et confirmer la thèse de la *Déclaration* à M. de Péréfixe. Ils remettaient ainsi en question ce que l'on avait cru chose jugée. Ils forçaient à tout le moins à soumettre à un nouvel examen les interprétations de Sainte-Beuve. De là, en ces derniers temps, de vives discussions entre historiens sur la signification et la portée du document nouveau. Discussions dans le détail desquelles nous sommes d'autant moins tentés d'entrer que, par bonne fortune, leurs résultats les plus intéressants, ceux au moins qui nous intéressent le plus ici, se trouvent consignés dans deux études récentes, également solides et fouillées, également mais diversement instructives. Nous voulons parler des articles simultanément publiés dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* (1) par M. Maurice Blondel sur le *jansénisme et l'antijansénisme de Pascal*, et par M. Jean Laporte sur *Pascal et la doctrine de Port-Royal*.

(1) Numéro d'avril-juin 1923, publié à l'occasion du troisième centenaire de Pascal, sous le titre *Etudes sur Pascal*. (Les deux articles mentionnés se trouvent respectivement pp. 129-163 et pp. 247-306).

Digitized by Google

L'étonnant est que ces deux études, aux conclusions apparemment contradictoires, ne s'entredétruisent pas autant qu'on devrait s'y attendre. C'est qu'aussi bien elles n'envisagent pas leur commun problème sous le même angle. Pour être plus précis, disons qu'elles ne parlent point du même Pascal. Ce qui fait qu'en somme elles arrivent à peu près à se compléter l'une l'autre.

M. Blondel ne veut retenir que le philosophe chrétien, celui qui tend, par la force même de son génie, à se créer une synthèse personnelle, et plus encore une dialectique personnelle, le philosophe qui évolue dans la ligne de ses propres principes, et qui dès lors ne peut que se dégager, consciemment ou inconsciemment des influences jansénistes, comme il s'est dégagé par ailleurs des autres influences qu'il a subies. La question ainsi posée, il est bien difficile de ne pas reconnaître que Pascal, à mesure qu'il se prête à la logique interne de ses propres conceptions, et alors même qu'il ne s'en formule pas encore en toute clarté toutes les conséquences, est conduit à chaque instant à déborder le jansénisme, comme par ailleurs il déborde le cartésianisme et le libertinisme. Aucun de ces systèmes ne saurait évidemment recouvrir exactement le pascalisme. En ce sens, on est autorisé à parler de l'antijansénisme de Pascal aussi bien que de son anticartésianisme et de son antilibertinisme. Sinon, il faudrait lui refuser franchement toute originalité philosophique.

Dès lors, on ne saurait s'étonner qu'en dépit de son intention manifeste de rester fidèle à Port-Royal, il ait commis à son endroit des infidélités réelles, surtout des infidélités d'esprit, celles précisément qui ne dépendaient pas de sa volonté, qui même, à le bien prendre, ne dépendaient pas de lui, ayant leur cause profonde dans les exigences objectives de sa méthode. Car cette méthode le dominait assez pour le mener plus loin qu'il ne le voulait, plus loin surtout qu'il ne s'en apercevait, plus loin enfin qu'il ne le prévoyait. S'il en est ainsi, on peut se demander raisonnablement si sa mort n'a pas mis trop tôt le point final à la liste de ses infidélités vis-à-vis du jansénisme; si, le temps lui ayant été donné d'achever sa synthèse et de la mener à sa perfection naturelle, cette synthèse ne se serait pas éloignée des doctrines dont il était parti jusqu'à l'obliger à les abandonner les unes après les autres ; s'il n'aurait pas été forcé de loger dans des cadres tout différents la conception finale du christianisme vers

Digitized by Google

laquelle il évoluait plus ou moins sans le savoir; bref, s'il n'aurait pas fini par transvaser son vin nouveau des outres port-royalistes dans des outres nouvelles, où ce vin se serait purifié de toute aigreur janséniste et indéfiniment conservé.

De telles questions ont le don d'irriter les « pascalisants » qui sont de purs historiens. Ils ne peuvent s'empêcher d'y signaler avec scandale toutes sortes de méfaits : une double impertinence vis-à-vis de Port-Royal et vis-à-vis du Pascal historique; un péché contre la méthode critique et la religion des textes; voire enfin « l'étonnant projet de vouloir corriger Pascal ». Cependant, ne leur en déplaise, ces questions sont toutes naturelles et toutes justifiées. Car les systèmes échappent de plein droit à leurs auteurs; ils possèdent une vie personnelle et objective, et peuvent fort bien ne laisser apparaître toute leur richesse et tout leur sens qu'au bout de quelques générations. A tout le moins, rien ne défend, tout conseille au contraire de les interroger directement eux-mêmes, et de les faire répondre en leur propre nom. Les prophètes ne sont pas nécessairement les meilleurs interprètes de leurs prophéties; leurs disciples leur sont assez volontiers supérieurs à cet égard.

On ne voit donc pas pourquoi l'on interdirait à M. Blondel, le disciple le plus authentique et le continuateur le mieux inspiré de Pascal, de commenter l'œuvre de son maître selon son esprit qu'il s'est si merveilleusement assimilé, de dégager cet esprit de la lettre où il est enveloppé, où même il peut souvent être présent sans que les yeux ordinaires l'y aperçoivent. Le plus grand inconvénient qu'il risque ici, celui d'être plus pascalien que Pascal, est au fond plutôt un avantage qu'un inconvénient. Car mieux vaut cent fois l'orthodoxie spirituelle que l'orthodoxie littérale. Toujours est-il que les textes ne lui manquent pas pour justifier ses interprétations et ses élargissements, pour faire converger les grandes lignes du pascalisme théologique vers un centre virtuel qui, à n'en pas douter, tombe hors du cercle étroit des doctrines de Port-Royal. Nous aurons plus d'une occasion de vérifier, sinon de confirmer, la justesse de cette conclusion sur l'excentricité du pascalisme par rapport au jansénisme, et d'arriver par le biais d'analyses purement philosophiques à des résultats peu différents de ceux qu'obtient directement l'exégèse théologique de M. Blondel.

Digitized by Google

Que si maintenant l'on voulait transposer cette conclusion et ces résultats dans le plan historique, il faudrait dire, croyons-nous : que le Pascal antijanséniste ne se trouve dans le Pascal mort à trente-neuf ans qu'à la façon dont le papillon préexiste dans la chenille, à laquelle il ressemblera si peu, mais dont il continuera la substance et la vie ; qu'il aurait pu s'épanouir dans un Pascal qu'on imagine arrivant à la soixantaine complètement dépris de son milieu et des tenaces préventions de sa propre jeunesse (si tant est qu'on puisse se laisser aller à cette imagination, que nous examinerons tout à l'heure) ; et qu'enfin il se trouve réalisé à tout le moins dans le Pascal cher aux dernières générations chrétiennes. Celles-ci, en effet, nous aurons à le remarquer, déjansénisent instinctivement l'*Apologie* dans la proportion où elles l'admirent et l'utilisent, en sorte que M. Blondel ne fait qu'expliciter et formuler la méthode et les résultats de leurs rectifications spontanées.

*
* *

Par contre, s'il s'agit exclusivement du Pascal mort à trente-neuf ans, si on le consulte lui-même, et lui seul, sur le sens et les intentions de ses écrits, si, négligeant de parti-pris les virtualités immanentes à sa méthode et à sa philosophie, l'on s'en tient aux actualités précises de ses textes, à l'exégèse littérale de ces textes lus à la lumière des controverses où il a été passionnément engagé : alors on ne pourra éviter de donner pleinement raison à M. Laporte, et donc en même temps à Sainte-Beuve. On confessera avec eux que ce Pascal historique a voulu, de la volonté la plus nette et la plus constante, enseigner, défendre et propager, non pas une doctrine personnelle, mais au contraire une doctrine impersonnelle, une tradition et une théologie auxquelles il se soumettait sans réserves, la doctrine, la tradition et la théologie de Port-Royal, et qu'ainsi il a été résolument, intégralement, indéfectiblement janséniste, et en définitive, le plus intransigeant et le plus opiniâtre des jansénistes. Toute sa vie témoigne en ce sens, et pareillement toute son œuvre réduite à ce qu'il a expressément voulu qu'elle fût.

Sa vie, d'abord, fut tout autre chose que celle d'un « janséniste malgré lui ». Moins que personne M. Bremond ne saurait songer

Digitized by Google

à lui appliquer sa spirituelle définition de Nicole. S'il y a eu à Port-Royal un janséniste plus convaincu et plus déterminé que les autres, plus engagé à fond, plus ennemi des accommodements et des fléchissements, ce janséniste-là fut incontestablement Pascal, lui dont Nicole, le meilleur psychologue de la maison, a pu dire qu'il était « la personne du monde la plus roide et la plus inflexible pour les dogmes de la grâce efficace ». Jamais on ne le vit témoigner de la moindre hésitation en face de ces dogmes, ni permettre la moindre atténuation de leurs terribles conséquences. Une fois qu'il eut été persuadé (et il le fut dès sa première conversion) que le jansénisme représentait la forme la plus pure du christianisme et la tradition la plus authentique du catholicisme, il lui donna la pleine et définitive adhésion de son intelligence, en attendant de lui donner toute celle de sa volonté et de son cœur. Il s'y enferma délibérément; et rien désormais ne put, non seulement l'en faire sortir, mais simplement l'amener à regarder au dehors.

Or il y avait au dehors, et sous ses yeux même, d'autres interprétations de la foi et de la morale chrétiennes qui ne manquaient ni d'éclat, ni de docteurs, ni de saints; qui donc avaient à tout le moins de quoi solliciter sa curiosité et, sinon éveiller toujours sa sympathie, du moins forcer son examen. Telles l'interprétation de M. de Genève, celle de M. Duval et de Mme Acarie, celle de M. Vincent, celle surtout de M. de Bérulle, de M. de Condren et des Oratoriens, frères des jansénistes en augustinisme, celles enfin des grands ordres toujours vivants et agissant, des dominicains et des franciscains, — pour ne pas parler de celle des Jésuites. Pascal s'est-il aperçu de cette magnifique efflorescence de pensée et d'action religieuses, dont M. Bremond vient de nous éblouir? Il ne le semble pas. Du moins, absolument rien dans son œuvre ne donne à en soupçonner même l'existence. Visiblement, il fut convaincu d'emblée qu'il tenait dans le jansénisme la vérité absolue; pourquoi dès lors chercher encore, comme s'il n'avait pas déjà trouvé? Tout le reste ne pouvait être qu'approximation négligeable, sinon déviation, déformation et mensonge condamnables. En fait, il n'eut pour ce reste que des yeux d'indifférent ou d'ennemi, et toujours des yeux d'homme « engagé ». Dès avant les controverses, il pense là-dessus en controversiste; quand il nous dit qu'avant de

Digitized by Google

se décider il a examiné « le pour et le contre », il s'agit bien en effet du pour et du contre, selon les méthodes de simplification chères aux esprits entiers et aux polémistes. Toute la question se réduit pour lui à jansénisme et antijansénisme ; les doctrines différentes lui apparaissent spontanément sous la figure de doctrines adverses qu'il n'est que d'écarter résolument, en attendant de les confondre dans le combat « pour la vérité ». Jamais il ne s'est départi de cette attitude du « tout ou rien », qu'il pratiqua dans l'ordre de la pensée avant de la pratiquer dans l'ordre de l'action, et où s'accordaient à merveille la fougue de son tempérament, l'absolutisme de son esprit géométrique et la candeur de son âme de chrétien « simple comme un enfant » en face de ce qu'il croyait la vérité.

Cette attitude vis-à-vis des dogmes explique son attitude vis-à-vis de leurs docteurs, faite, elle aussi, de docilité et d'abandon, aussi longtemps du moins que ces docteurs lui paraissent rester fidèles à ces dogmes. Il ne vient à douter d'eux, et à s'en séparer, que le jour où il les juge infidèles et croit s'apercevoir qu'ils subordonnent l'amour de la vérité aux considérations de prudence et d' « utilité présente ». Encore est-il long à s'en apercevoir, sinon à le croire, faisant longtemps preuve en l'espèce d'une naïveté dont Nicole, par exemple, était parfaitement exempt. Jusqu'en cela on le retrouve « simple comme un enfant », exagérant tour à tour la confiance et la défiance. Séduit dès le principe par la combativité et l'intrépidité d'Arnauld, tout autant que par la rigidité géométrique de sa dialectique, il se donne à lui de plein cœur. Il épouse ses querelles théologiques et ses démêlés sorbonniques comme la cause même de la vérité, comme une cause méritant qu'il lui sacrifie son temps, ses travaux, sa santé, et qu'on lui sacrifie pareillement la tranquillité et le sort même des Solitaires, des religieuses et de Port-Royal tout entier. Quand ce dernier sacrifice paraît trop lourd à ceux qui le supportent, quand on songe sur le tard à conjurer la catastrophe imminente et à sauver ce qui peut encore être sauvé, quand on se met à parler des inconvénients du bruit et des avantages du silence, quand Arnauld lui-même prête l'oreille aux conseils de modération, quand enfin l'affaire du *Formulaire* vient prouver que l'on se range décidément aux concessions et aux accommodements jugés compatibles avec la fidélité aux doctrines,

Digitized by Google

ce que Pascal éprouve est tout autant de la stupeur et de l'incompréhension que de la douleur et de l'indignation (1). Sa confiance en ses amis paraît s'écrouler tout entière et tout d'un coup.

C'est qu'il se trouve en présence de ce qu'il a jusqu'alors cru impossible à Port Royal, en présence de gens qui craignent (2) et qui supputent les conséquences, en présence d'une méthode d'habiletés, de politique, de salut cherché dans l'équivoque (3) : toutes choses qui ne signifient à ses yeux que manque de courage et de sincérité.

Il s'aperçoit alors que la méthode qu'il blâme se pratique depuis les *cinq propositions* et les *Bulles*. Il entreprend une révision des « fléchissements », des « relâchements », des « variations » de Port-Royal, et il les consigne dans ce fameux « *Grand écrit sur la signature* » que les jansénistes ont détruit. S'aperçoit-il en même temps qu'à son insu il a donné les mains à la politique de faux-fuyants de ses amis ? (4) Des regrets personnels et

(1) Témoin l'explication qu'il a donnée lui-même de son évanouissement dans la conférence où Arnauld et Nicole firent prévaloir leur avis contre le sien sur la question de la signature : « Quand j'ai vu toutes ces personnes-là que je regardais comme étant ceux à qui Dieu avait fait connaître la vérité et qui devaient en être les défenseurs s'ébranler et succomber, je vous avoue que j'ai été si saisi de douleur que je n'ai pas pu la soutenir, et il a fallu y succomber ». Mémoire de Marguerite Périer *Sur M. Pascal*. (Dans *Brunschvicg major*, X, p. 401).

(2) « Je ne crains rien, je n'espère rien. Les évêques ne sont pas ainsi. Le Port-Royal craint, et c'est une mauvaise politique de les séparer [de disperser les Solitaires et de fermer les écoles], car ils ne craindront plus et se feront plus craindre » *920*.

(3) Voir à ce sujet la *Note sur les équivoques jansénistes* qui se trouve à la fin de cet article.

(4) Par exemple en utilisant tout le long des *Provinciales* la distinction du *droit* et du *fait* au sens, défini par Nicole, de leur séparation absolue, et en réduisant le *fait* à la présence ou à l'absence des cinq propositions *totidem verbis* dans Jansénius. Ou encore lorsque, à l'instigation du même Nicole désireux de vulgariser sa trilogie « saint Augustin, saint Thomas, Jansénius », il se rapproche, dans la 18e *Provinciale* des thomistes si gaiment écartés et moqués dans les premières. Ainsi également lorsqu'il s'embarrasse dans le « Je ne suis pas de Port-Royal », et les pénibles explications qu'il doit donner de cette équivoque pour dérober la collaboration percée à jour de ses amis. Ainsi enfin, et surtout, lorsqu'il prend part à la rédaction du premier mandement, où Port-Royal a eu l'habileté de glisser la distinction du fait et du

Digitized by Google

des remords se mêlent-ils à ses accusations ? Cela est à tout le moins probable. Toujours est-il que sa « révision » confirme sa résolution déjà prise de se « retirer des controverses », et tout en continuant à voir ses amis (il ne tarde pas à se réconcilier avec eux, et il les verra jusqu'au bout), de rester étranger à la vie du parti. Mais se séparer d'eux n'est aucunement de sa part se séparer du jansénisme. C'est même exactement le contraire. C'est s'isoler pour lui rester plus fidèle, pour n'avoir aucune part à des compromissions qu'il taxe de trahisons envers la vérité, pour continuer à vivre quant à lui de plus en plus intensément de cette vérité.

Car il en a vraiment vécu jusqu'à son dernier soupir. Il a toujours vu dans le jansénisme bien autre chose qu'une doctrine susceptible de satisfaire son intelligence et de résoudre des problèmes théologiques ; il y a vu avant tout une discipline et une morale pour sa volonté, et une mystique pour son cœur. M. Bremond a déjà remarqué à cet égard qu'il brusqua la loi empirique

droit, pour rendre inoffensive la signature sans restriction, qui fut de ce chef imposée par le parti aux religieuses.

Cette habileté, qui devait d'ailleurs rester inutile (le mandement fut cassé et les signatures déclarées nulles) eut des conséquences terribles pour Pascal et dut lui laisser des remords cuisants. Car sa sœur Jacqueline, après avoir signé sur l'ordre de ses supérieurs, fut déchirée par la pensée d'avoir en cela manqué à la sincérité, et en mourut de douleur. Mais en mourant elle laissait un *Mémoire*, qu'elle demandait à Arnauld de faire voir à son frère « s'il se porte bien » (X, p. 116). Elle y « fulminait » contre le mandement « plus librement qu'un autre, à cause de celui qui y a eu bonne part » (X, p. 114). Elle allait jusqu'à dire : « Je ne puis dissimuler la douleur qui me perce jusques au fond du cœur, de voir que les seules personnes à qui Dieu a confié sa vérité lui soient si infidèles, si je l'ose dire, que de n'avoir pas le courage de s'exposer à souffrir quand ce devrait être la mort même, pour la confesser hautement » (X, p. 104). Ne semble-t-il pas qu'en se déclarant comme il s'est déclaré lors du second mandement et de la seconde signature, Pascal a voulu faire réparation à sa sœur, et s'instituer son exécuteur testamentaire ? En cela, il n'aura fait que pratiquer le conseil qu'il donnait lui-même dans sa *Lettre sur la mort de son père* : « Une des plus solides et plus utiles charités envers les morts est de faire les choses qu'ils nous ordonneraient s'ils étaient encore au monde, et de pratiquer les saints avis qu'ils nous ont donnés, et de nous mettre pour eux en l'état auquel ils nous souhaitent à présent. Par cette pratique, nous les faisons revivre en nous en quelque sorte, puisque ce sont leurs conseils qui sont encore vivants et agissants en nous ». (*Brunschvicg minor*, p. 105).

Digitized by Google

selon laquelle les doctrines religieuses mises en circulation par les initiateurs ne retentissent à fond dans la prière de leurs disciples qu'à partir de la seconde, sinon de la troisième génération. Tandis que la piété de ses amis restait en substance celle de l'âge précédent, la sienne, par contre, fut tout de suite spécifiquement janséniste. Il fut, *jansenice loquendo*, le saint le plus authentique de Port-Royal. Sa sainteté, telle qu'elle éclate dans le récit de sa *Vie* par sa sœur, mêle à une ferveur, à une abnégation et à une mortification infiniment émouvantes, on ne sait quoi de violent et de triste dont on se sent gêné, et qui force à regretter et à plaindre où l'on ne voudrait que s'édifier et admirer. Cet on ne sait quoi est fait de dogmes jansénistes transposés en ascèse contre-nature, et même contre-surnature. « Il ne pouvait souffrir, nous dit Madame Périer, les caresses que je recevais de mes enfants, et il me disait qu'il fallait les en désaccoutumer, que cela ne pouvait que leur nuire ». « Il faisait voir qu'il n'avait aucune attache pour ceux qu'il aimait,... je parle des amitiés les plus innocentes, et c'était une des choses sur lesquelles il s'observait le plus régulièrement... J'étais toute surprise des rebuts qu'il me faisait quelquefois... et je le disais à ma sœur, me plaignant que mon frère ne m'aimait pas, et qu'il semblait que je lui faisais de la peine, lors même que je lui rendais mes services les plus affectionnés dans ses infirmités... Cette énigme ne m'a été expliquée que le jour même de sa mort [grâce à la découverte d'un petit papier sur lequel] il avait écrit : Il est injuste qu'on s'attache à moi,... car je ne suis la fin de personne » (1). « Il disait au plus fort de ses douleurs : Ne me plaignez pas ; la maladie est l'état naturel du chrétien, parce qu'on est là comme on devrait toujours être, dans la souffrance des maux, dans la privation de tous les biens et de tous les plaisirs des sens, exempt de toutes les passions qui travaillent pendant tout le cours de la vie, sans ambition, sans avarice, dans l'attente continuelle de la mort » (2). Dans

(1) *Brunschvicg*, pp. 28, 30, 31.

(2) *Ibid.*, p. 37. — Il y a là, semble-t-il, le ressouvenir d'un mot analogue de sainte Thérèse (que l'on connaissait bien à Port-Royal où Arnauld d'Andilly traduisait alors ses œuvres complètes) : « C'est durant mes maladies que j'étais le mieux avec Dieu » (Cf. sa *Vie écrite par elle-même*, ch. VIII).

Mais visiblement cette pensée commune a de part et d'autre un sens différents. Pascal met l'accent sur l'exténuation de la nature, en pessimiste ; et sainte Thérèse, sur l'union à Dieu, en optimiste. Il voit dans la maladie ce

Digitized by Google

ces actes et dans ces paroles, qui eussent déplu à bien d'autres saints qu'à saint François d'Assise et à saint François de Sales, il est impossible de méconnaître la volonté de pratiquer jusqu'à leurs extrêmes conséquences le dogme janséniste de la viciation totale de la nature et la maxime que « la vraie et unique vertu est de se haïr » *485*.

Reste la question discutée de sa mort. Ce fut incontestablement la mort d'un catholique avide de s'endormir dans le sein de l'Église orthodoxe. Est-ce à dire que ce ne fut pas en même temps celle d'un janséniste resté fidèle à sa foi et à sa piété portroyalistes, aux principes de toute sa vie ? Il nous semble au contraire qu'elle fut à la fois, et sans contradiction, l'un et l'autre, et que les diverses déclarations (1) de Beurrier, dont à tout le moins la

qui brise l'élan de l'âme, et elle, ce qui le favorise et le libère. N'a-t-elle pas d'ailleurs écrit : « La voie de la crainte n'est pas celle qui convient à mon âme ? »

Au fond, c'est elle la meilleure augustinienne, la mieux pénétrée de l'*ama et fac quod vis*. Témoin l'histoire des galettes qu'on lui offrit dans un voyage où elle était accompagnée d'une de ses sœurs. Celle-ci, préjanséniste, voulut les refuser par mortification, au risque de contrister l'hôtesse : « Tant mieux, dit gaîment la sainte : j'aurai double part ». Cela ressemble peu à la conduite de Pascal en pareille occurrence : « Lorsqu'il arrivait que quelqu'un admirât la bonté de quelque viande en sa présence, il ne le pouvait souffrir; il appelait cela être sensuel, encore même que ce ne fût que des choses communes; parce qu'il disait que c'était une marque qu'on mangeait pour contenter le goût, ce qui est toujours mal. » (*Ibid.*, p. 25).

(1) Ces déclarations successives sont : 1. *La déclaration à M. de Péréfixe, archevêque de Paris, par le R. P. Beurrier*, 7 janvier 1665 (X, p. 338) : 2. La première rétractation contenue dans la *Lettre du P. Beurrier à Madame Périer*. 12 juin 1671 (X, p. 360) ; 3. La deuxième retractation contenue dans la *Lettre du P. Beurrier à Monsieur Périer le fils*, 27 novembre 1675 (X, p. 364) ; 4. Les nouvelles déclarations contenues dans les *Mémoires* du P. Beurrier, composés après 1691 (X, pp. 384-395 ; en particulier pp. 387-8 et pp. 393-5).

N'ayant point l'intention d'entrer dans les discussions anciennes et récentes, nous en négligerons ici la bibliographie. Nous ne nous croyons tenu qu'à justifier nos conclusions par ces quatre textes, qui nous paraissent tous également authentiques. Il nous est en particulier impossible de récuser ou de tenir pour douteuses les deux rétractations sous le prétexte qu'elles sont d'origine janséniste. Et cela pour deux raisons :

1. Parce que, pour le faire, il faudrait plaider franchement qu'elles sont des faux, et des faux qu'il faudrait attribuer à la famille Périer, à Arnauld, etc, sinon à toute la seconde génération janséniste. Que la « prudence » de ces honnêtes gens les ait induits à des réticences, à des restrictions mentales et

Digitized by Google

sincérité reste hors de doute, confirment, quand on les rapproche les unes des autres et les interprète les unes par les autres, cette conclusion qu'elles ont paru infirmer.

Que prouvent-elles en effet? D'abord que Pascal s'est retiré des controverses. Mais cela, que l'on sait par ailleurs, n'est pas ici de conséquence. Car autre chose était abandonner les controverses, et autre chose abandonner la doctrine (1). Ensuite, qu'il

à des ambiguités, les faits nous forcent à le constater; que, par contre, leur « politique » les ait amenés à commettre des mensonges formels et des faux, aucun fait ne donne à le supposer, et tout ce que nous savons d'eux par ailleurs défend de le penser. Il y a un abîme entre ceci et cela.

2. Parce que, si les *Mémoires* passent sous silence les deux rétractations (ce qui est regrettable, quoique assez naturel dans une autobiographie), ils en tiennent compte, et donc confirment indirectement leur authenticité. En effet, ils ne disent plus rien, ni de la prétendue abjuration de Pascal, ni du fait qu'il aurait quitté ses amis parce qu'ils allaient trop avant dans les matières de la grâce et dans l'opposition au Souverain Pontife. Or ce sont là précisément les deux points contestés par les jansénistes, et retirés dans les rétractations de Beurrier.

(1) Beurrier s'est mépris sur les raisons qui ont amené Pascal à se séparer de ses amis quand il lui a fait dire, dans sa *Déclaration à M. de Péréfixe*, «qu'ils allaient trop avant dans la matière de la grâce, et qu'ils paraissaient avoir moins de soumission qu'ils ne devaient pour Notre Saint Père le Pape ». C'était exactement le contraire de la vérité, comme l'établirent la *Lettre de Mme Périer au P. Beurrier*, la *Lettre d'un théologien* de Nicole, et les différentes attestations ou dépositions des jansénistes qui avaient pris part à l'affaire (de Sainte Marthe, de la Lane, Etienne Périer, Nicole, Arnauld, Donat, etc. Tous ces textes se trouvent dans *Brunschvicg major*, X).

A la suite de cette protestation unanime, Beurrier se rétracta dans sa lettre à Mme Périer : « J'ai bien reconnu que ses paroles [de Pascal] pouvaient avoir un autre sens que celui que je leur avais donné ; comme aussi je crois qu'elles l'avaient, puisque le sujet de leur contestation était tout différent de ce que je m'étais imaginé ». Il confirma cette rétractation dans sa lettre ultérieure à Périer le fils : « Tout ce détail est expliqué dans la lettre que j'ai eu l'honneur d'écrire à Madame votre Mère, que vous pouvez faire voir à qui il vous plaira ».

Dans ses *Mémoires*, devenu prudent, il n'attribue plus la retraite de Pascal qu'à sa « douleur de voir cette division entre les fidèles qui s'échauffaient si fort dans leurs disputes », à « la grande difficulté de ces questions si difficiles de la grâce et de la prédestination », à la crainte de dire « trop ou trop peu » sur la question de l'autorité du pape, et enfin au désir de « travailler à son salut et à la conversion des impies et des hérétiques » par la composition de l'*Apologie*. Tout cela est extrêmement plausible, et représente les raisons de second plan qui, après coup, ont confirmé Pascal dans sa résolution déjà prise et gardée de rester désormais à l'écart des controverses.

Digitized by Google

a voulu expressément mourir dans la communion de l'Église et du pape. Mais, le déclarer solennellement comme il le fit, n'était-ce point de sa part faire un acte suprême de jansénisme, et sceller de ses dernières paroles la profession de foi de toute sa vie? Car il avait toujours affirmé (1) avec la plus grande netteté possible, qu'il était irréductiblement attaché à cette double communion. En quoi, d'ailleurs, il restait en plein accord de doctrine avec Arnauld, Nicole et tout Port-Royal (pour ne pas parler de Jansénius lui-même) qui ne se sont jamais exprimés autrement. Il ne faisait donc que mourir comme il s'était engagé à mourir.

C'était si peu renoncer à une hérésie et à une secte que c'était au contraire protester une dernière fois que le jansénisme tel qu'il l'avait toujours entendu n'était ni une hérésie ni une secte. Car sa plus grande indignation contre ses adversaires lui vint toujours de ce qu'ils usaient de ces dénominations infamantes, où il ne voulut jamais voir que mensonge et calomnie. Sa bonne foi était à cet égard si entière qu'elle l'empêcha toujours de croire à la leur, et à plus forte raison de reconnaître le bien fondé de leur accusation (2). Dès lors, le sens de sa « soumission

(1) Ainsi dans la sixième *Lettre à Melle de Roannez* : « Je ne sais s'il y a des personnes dans l'Église plus attachées à cette unité de corps que ceux que vous appelez nôtres. Nous savons que toutes les vertus, le martyre, les austérités et toutes les bonnes œuvres sont inutiles hors de l'Église, et de la communion du chef de l'Église, qui est le pape. Je ne me séparerai jamais de sa communion ; au moins je prie Dieu de m'en faire la grâce, sans quoi je serais perdu pour jamais ». (*Brunschvicg, p. 219*). Déclaration reproduite dans la *XVIIème Provinciale*, qui est à peu près du même temps : « Je n'ai d'attache qu'à la seule Église catholique, apostolique et romaine, dans laquelle je veux vivre et mourir, et dans la communion avec le pape, son souverain chef, hors de laquelle je suis très persuadé qu'il n'y a point de salut ».

(2) Au reste, le jansénisme ne fit vraiment figure de secte qu'à partir de Quesnel et de la bulle *Unigenitus*. A la mort de Pascal, il menaçait fort d'en devenir une. Mais le danger parut ensuite conjuré lors de la « paix de l'Église ». Nicole devint l'ami et le collaborateur de Bossuet ; et Arnauld sut en définitive rester jusqu'à sa mort en considération, et même en faveur, à Rome, où on lui sut en particulier bon gré de ses polémiques antiprotestantes. Innocent XI le fit complimenter en 1674, pour *La Perpétuité de la Foi*, œuvre de Nicole qu'il consentit sur les instances de son ami, à présenter comme sienne au Saint-Père. (*Vie de M. Nicole*, par l'abbé Pouget, Tomes XIV et XV des *Essais de Morale*, Luxembourg, Chevallier, 1732.

Digitized by Google

parfaite au vicaire de Jésus-Christ, qui est le Souverain Pontife », est très clair, et ne laisse place à aucune ambiguïté : c'est tout simplement celui d'une communion effective avec le Souverain Pontife. Cette soumission se réduisait dans sa pensée à une adhésion générale et formelle à toutes les décisions légitimes que le pape avait prises et pouvait prendre encore sur les « disputes », dont au surplus il ne voulait plus (il l'a assez dit) entendre parler à aucun prix. De même qu'il avait renoncé théoriquement à déterminer les bornes de l'autorité pontificale, par crainte de dire « trop ou trop peu » (ses dernières *Pensées* témoignent de cette crainte), de même, et à plus forte raison, il renonçait à les déterminer pratiquement, et s'en remettait de confiance « au sentiment de l'Église ».

C'est ainsi d'ailleurs que l'entendit Beurrier, qui, du reste, ne pouvait l'entendre autrement. Car d'une part son pénitent était un laïc, donc exempt de toute obligation de signature des Bulles. Et d'autre part il ignorait manifestement jusqu'à quel point ce laïc avait été engagé dans le parti. Il ne savait même pas qu'il était l'auteur des *Provinciales*, ce qu'il n'apprit qu' « à sa mort ». Il n'avait donc aucune rétractation à lui demander ; il ne lui en demanda aucune ; il n'en vit aucune dans sa « soumission » ; et il protesta quand par la suite on lui donna ce sens (1).

« M. Nicole dit à cette occasion que Dieu avait ménagé dans cette affaire son amour-propre et celui de son ami, en permettant que les compliments d'Innocent XI ne s'adressassent point à lui, quoique auteur de l'ouvrage, mais à M. Arnauld qui ne pouvait se les attribuer, n'ayant presque aucune part à ces trois volumes. » XV, p. 28).

(1) *Lettre à M. Périer le fils* : « 2. Jamais je n'ai avancé ni dit que M. Pascal se soit rétracté... 4. Jamais je ne l'ai bien connu comme auteur des *Lettres au Provincial* qu'à sa mort, et ce fut par le feu Père l'Allemand. 5. Tout ce que j'ai dit, c'est qu'il est mort très bon catholique après avoir reçu les sacrements, et qu'il avait une patience consommée et une très grande soumission à l'Église et à notre Saint Père le Pape ». Les *Mémoires* s'en tiennent à développer ce dernier paragraphe et restent muets sur la question de rétractation.

Tout au plus pourrait-on conclure de l'insistance avec laquelle Beurrier souligne dans tous ses documents la sincérité et la plénitude de la « soumission » de Pascal, que celui-ci regretta expressément d'avoir, au grand scandale de Nicole et d'Arnauld, soupçonné le pape de vouloir condamner la grâce efficace, en dépit de la clause contraire du formulaire qui la mettait hors de cause, et paru conseiller la résistance formelle à l'autorité. Mais ces

Digitized by Google

Au surplus il y a une raison capitale de se refuser à croire que Pascal ait changé de sentiment : c'est qu'il ne l'a pas dit. S'il s'était cru obligé à une rétractation quelconque, il ne se serait assurément pas contenté d'une rétractation implicite, il en aurait fait une très explicite et très formelle ; et il eût été le premier à exiger qu'on la publiât (1). Tout ce que nous savons de son

regrets même (qui restent problématiques, et qui auraient relevé du secret de sa confession), ne prouveraient en l'espèce qu'une seule chose : qu'il serait finalement revenu de son hyperjansénisme au jansénisme pur et simple de ses amis. Ce qui n'aurait eu d'autre résultat que de faciliter sa réconciliation cordiale avec eux. Cette réconciliation, au surplus, est un fait incontestable; ce fut un janséniste, de Sainte-Marthe, qui reçut sa dernière confession.

(1) Beurrier ne publia qu'à son corps défendant la « soumission » de Pascal, quatre ans après sa mort, sur injonction impérative de l'archevêque de Paris, et avec toutes sortes d'appréhensions qui devaient se trouver justifiées. Cette histoire, telle qu'il la conte dans ses *Mémoires*, en même temps qu'elle précise sa propre psychologie, suffit, croyons-nous, à rendre compte des embarras où il s'est mis, et par surcroît de ceux où il a engagé les critiques.

Car on insiste trop, à notre avis, sur la « confusion de son esprit », et pas assez sur deux côtés de son caractère, qui sont ici autrement instructifs : sur son évident désir d'accorder tout le monde, et sur son aussi évidente pusillanimité. Il n'était ni janséniste ni antijanséniste, et voulait du bien à tout le monde, mais, semble-t-il, un peu plus aux jansénistes qu'à leurs adversaires. Il était des curés de Paris qui avaient signé les *Factums*, et il détestait la morale relâchée : double raison de savoir quelque gré à Port-Royal d'avoir défendu les droits des curés et combattu la casuistique. Il a visiblement aimé Pascal; il est « entré dans ses sentiments » ; il l'a loué avec effusion au prône le dimanche qui suivit sa mort. Il aimait tout autant, sinon davantage, la famille Périer, certainement une des « bonnes familles de la paroisse ». Il lui a demandé les documents avec lesquels il a étoffé le long chapitre de ses *Mémoires* consacré à Pascal, dont il écrit la biographie à tout le moins avec cœur. Quand on l'a mandé à l'archevêché, il y est allé avec l'intention très nette de sauver la mémoire, alors compromise, de son ancien pénitent, qu'on disait « mort sans sacrements et d'une manière peu chrétienne ». Il croyait savoir que M. de Péréfixe « était fort pressé par les ennemis du défunt de faire lever la tombe qui était sur son corps, ou du moins de faire effacer l'épitaphe qui était dessus » (X, p. 385). Il crut évidemment faire merveille en insistant avec chaleur sur les sentiments de « bon catholique » du défunt, voire en les présentant sous le jour qui devait aider à « désabuser » l'archevêque. Car c'est là ce qu'il voulait ; et à ses yeux, l'affaire ne devait pas aller plus loin ; surtout, elle ne devait pas avoir de publicité.

Mais il comptait sans son hôte : « Monsieur l'archevêque m'obligea de lui

Digitized by Google

violent besoin de sincérité totale nous assure qu'il n'aurait pas agi autrement en cas de renonciation à sa théologie, et qu'il n'aurait pas eu, cette fois plus que les autres, le moindre égard aux

donner ma réponse par écrit signée de ma main, et comme j'y faisais quelque difficulté pour les conséquences, vu que ... je tâchais de réunir et d'accorder ceux de l'un et l'autre parti qui étaient mes paroissiens, Monsieur l'archevêque me jura (?) qu'il ne ferait voir mon écrit qu'aux filles religieuses de Port-Royal ... ce qui fut cause que je le lui donnai ». La parole donnée fut reprise (il a amèrement protesté, — mais plus tard), et son écrit fut publié. Quand ? Juste au moment où il venait de « donner jour et parole pour une conférence dans laquelle devaient se trouver les plus intéressés pour terminer à l'amiable ce grand différend » (p. 394). Adieu la conférence ! Au lieu du rôle d'arbitre échoit à Beurrier celui de bouc émissaire harcelé par les deux partis.

Les antijansénistes le tiraillèrent comme un allié récalcitrant, le soupçonnent, et à bon droit, de sympathiser avec leurs adversaires. Le P. Rapin, qui l'était allé voir, finit par lui donner du « curé commode », et par le houspiller d'importance (p. 380-382). Par contre, et cela est bien remarquable, les jansénistes, tout en le réfutant avec force, ne cessèrent point de le ménager, comme un ami tiède et maladroit qui leur avait lancé avec innocence le pavé de l'ours. Ils lui offrirent tout de suite la planche de salut de la « méprise »; planche à laquelle il se raccrocha sans enthousiasme, et le plus tard possible, afin d'éviter « les conséquences ». Car il attendit la mort du terrible M. de Péréfixe pour répondre, au bout de six ans, à Madame Périer sur « cette déclaration que je souhaiterais de bon cœur n'avoir jamais donnée » (p. 360), et pour envoyer ses deux rétractations. La seconde, la plus ferme des deux et la plus explicite, s'accompagne enfin de l'autorisation (sans doute instamment demandée) de « faire voir à qui il vous plaira » (p. 365) la première. Tout de même, ce n'est pas encore une autorisation formelle d'imprimer. Il semble dès lors assez plausible que ce fut en considération de sa pusillanimité que la famille Périer ne voulut point les publier de son vivant. Hypothèse qui fournit une explication naturelle du mot d'Arnauld écrivant en 1688 à Louis Périer : « Le bonhomme dont vous n'osez produire l'attestation tant qu'il vivra, ne peut vivre longtemps ». Il vécut encore six ans. En fait, les documents ne furent imprimés qu'en 1711, lorsque l'affaire assoupie se réveilla à propos d'une polémique entre Quesnel et Fenelon.

Tous ces détails invitent à mettre quelques sourdines à *l'aria di bravura* qui termine les *Mémoires* de Beurrier, et à ne pas se laisser trop impressionner par son tardif et incertain accent d'autorité : « Les personnes des deux partis [car il dit bien: *des deux partis* ; et il va prendre encore ses précautions pour qu'on ne sache pas exactement à qui il en a] se mirent à gloser sur mon écrit, *un chacun* l'expliquant à sa mode et selon son sentiment, et *plusieurs* [Rapin, Périer ?] me vinrent voir pour me demander si c'était la réponse de Monsieur Pascal et l'expression de son sentiment ; et je répondis que oui assurément ; *plusieurs* [Rapin, Périer ?] me dirent que j'avais mal pris sa pensée, en me priant de ne pas trouver mauvais s'ils l'expliquaient

Digitized by Google

conséquences éventuelles de ses actes, soit pour lui, soit pour Port-Royal.

Bref, de quelque côté que l'on envisage cette irritante question, il apparaît que Pascal est mort janséniste impénitent. Il n'est pas jusqu'à sa dernière parole : « que Dieu ne m'abandonne jamais ! » qui n'ait un indéniable accent janséniste. Car, pour chrétien que soit ce cri de foi, la confiance en Dieu n'y transparaît qu'à travers la crainte d'être abandonné de la grâce efficace à l'instant suprême. Il est comme la traduction de l'*In manus tuas commendo spiritum meum* par un « disciple de saint Augustin ».

E. BAUDIN.

(*A suivre*).

NOTE SUR LES ÉQUIVOQUES JANSÉNISTES

En un certain sens, on peut dire que les différents écrits de Pascal, de Nicole, d'Arnauld, etc., sur la signature du formulaire, prolongent, sous forme de polémique *intra muros*, la discussion publique instituée dans les *Provinciales* sur les équivoques. C'est en cela que se trouve leur plus grand intérêt. Tous les reproches que Pascal fait à ses amis reviennent à celui d'user de méthodes qu'avec eux, et en leur nom, il a formellement condamnées chez les jésuites, bref, au reproche de « jésuitisme ». De là l'indignation et la colère qui vibrent tout le long de son *Ecrit sur la signature*, en particulier dans les dures paroles qui lui servent de conclusion : « Ceux, dit-il,

d'une autre manière que je le faisais. Je leur répondis qu'ils le pouvaient faire, et que je me contentais d'avoir écrit ce que j'avais écrit : *quod scripsi, scripsi*, que je ne répondrais à aucun écrit qui paraîtrait contraire à l'explication et au sens que j'avais [donné ? non, mais] ouï moi-même de la bouche de M. Pascal » (p. 395). Prudence encore. Et qui a la malechance de se couvrir d'une citation de Ponce Pilate. Au fait, le fier *quod scripsi, scripsi* sonne plus fort que juste de part et d'autre. De même que le *titulus inscriptionis* était vraisemblablement du centurion, la « déclaration » officielle de Beurrier est proprement de l'archevêque, qui la rédigea et la publia en son propre nom, Beurrier ne l'ayant signée que comme on signe un interrogatoire de police : « Nous, Harduin de Péréfixe, ... avons désiré savoir de M. Paul Beurrier, ... ayant interrogé le dit sieur, curé de Saint-Etienne ; ... a répondu : que, etc. ».

Décidément, Beurrier n'a pas plus aujourd'hui qu'autrefois l'autorité et la netteté requises pour trancher les problèmes qu'il a posés. Il n'est pas plus fait pour accorder les critiques qu'il ne l'était pour réconcilier « les deux partis ».

Digitized by Google

qui signent purement le formulaire sans restriction [en faveur de Jansénius] signent la condamnation de Jansénius, de saint Augustin, de la grâce efficace... Il est hors de doute que cette profession de foi est au moins équivoque et ambigue, et par conséquent méchante ». (X, p. 175).

A quoi le subtil Nicole, piqué au vif, répond dans son *Examen d'un écrit sur la signature* qu'il faut distinguer entre équivoques et équivoques, les unes étant « méchantes », et les autres ne l'étant pas. « Je crois qu'on abuse beaucoup de cette maxime qu'une confession de foi ne doit point être équivoque. Car elle est vraie de la signature, qui doit marquer clairement quelle est la nature du consentement que l'on donne à l'acte que l'on signe, la sincérité demandant que l'on ne trompe pas l'Église... Mais elle n'est pas vraie généralement à l'égard de la chose que l'on signe... Le concile de Trente est équivoque en... tous les articles de la grâce. Ce qui n'est pas seulement arrivé par hasard, mais de dessein, ces articles ayant été communiqués aux théologiens de différents sentiments pour choisir des expressions équivoques que chacun expliquât à son avantage, comme il est remarqué dans l'histoire du concile ». (X, p. 213). Conclusion : gardons-nous de lever l'équivoque du formulaire, et interprétons-la à notre avantage. Ainsi pourrons-nous *tuta conscientia* rester fidèles *in petto* à Jansénius : *indeterminata non sunt determinanda*. C'est tout juste le contraire de ce que veut la sincérité de Pascal : *indeterminata sunt determinanda* ; pour éviter l'équivoque dans la signature, il faut éviter l'équivoque dans les choses signées : les deux équivoques ne vont pas l'une sans l'autre,

Ce duel entre Nicole et Pascal est vraiment une chose merveilleuse. S'il donne l'impression que Nicole passe souvent Pascal en subtilité, il donne plus encore celle que Pascal passe toujours Nicole en droiture, et qu'il a mis brutalement le doigt sur le point sensible. Car toute l'histoire extérieure du jansénisme s'éclaire dès que l'on y voit, ce qui y est en effet, un effort constant de l'autorité pour couper court aux équivoques sans cesse renaissantes, et un effort parallèle et également constant des jansénistes pour conserver ces bienheureuses équivoques et les élargir de façon à y abriter leurs doctrines *tuta conscientia*. Et c'est toujours Nicole qui est ici le stratège écouté. Arnauld n'était pas de taille pour ce rôle, ainsi que le prouve son pauvre *Écrit sur la signature*, exercice pédantesque de grammaire et de logique appliquées. Ce général était voué par nature à suivre les directions de son lieutenant.

On commença donc par profiter de l' « équivoque du concile de Trente » pour enseigner que la doctrine de Jansénius était celle de saint Augustin, et par là celle de l'Église. Le pape protesta en condamnant les cinq propositions où Nicolas Cornet avait réduit la substance hétérodoxe de Jansénius. Le coup porta, au témoignage de Nicole lui-même. Il dit en effet dans sa *Lettre d'un théologien* que, parmi les jansénistes, « les uns, réduisant [les cinq propositions] au sens de la grâce efficace, les appelaient bonnes, et ils disaient qu'elles étaient de saint Augustin et de Jansénius [*inter quos* Arnauld]; les autres, considérant le mauvais sens, les appelaient mauvaises, et soutenaient qu'elles n'étaient point de saint Augustin ni de Jansénius [*inter quos* Nicole]; et les autres, les rapportant à tous leurs sens, les appelaient

Digitized by Google

bonnes ou mauvaises, et disaient qu elles étaient et qu'elles n'étaient pas de Jansénius. [Pascal a dû être de cet avis, cf. *781*] » (X. p. 346). Bref, on était dans le désarroi. La première interprétation menait tout droit à l'hérésie déclarée; la dernière à la division. Nicole fit prévaloir la seconde, et voilà tout le monde tiré d'embarras et l'union rétablie. « Toutes ces personnes sont convenues depuis la Bulle de les appeler mauvaises », et par conséquent de ne pas les attribuer à Jansénius. (*Ibid.*)

C'était là renoncer extérieurement au bénéfice de l'équivoque primitive, mais pour le retrouver tout de suite et sous une autre forme. En effet, une équivoque perdue, deux de retrouvées, — celles que Nicole encore consacra par sa fameuse distinction du *droit* et du *fait*. Cette distinction présentait, de son point de vue, un double avantage. D'abord celui d'affecter officiellement les cinq propositions de l'équivoque des deux sens dogmatique et historique qu'on y voulait discerner. Puis celui de ménager une nouvelle équivoque dans le sens historique lui-même. Car, en fait, les cinq propositions pouvaient se trouver de deux façons dans Jansénius : ou mot-à-mot et expressément, *totidem verbis*; ou implicitement et sous la forme de principes enveloppés dans leurs conséquences. On fit porter la défensive sur la première interprétation, et on laissa la seconde dans l'ombre.

Comme si cela ne suffisait pas encore, Nicole créa une quatrième équivoque, celle qui consistait à rapprocher l'interprétation janséniste de la grâce efficace de l'interprétation thomiste, et à vulgariser la trilogie ambigue « saint Augustin, saint Thomas, Jansénius ». D'où l'inévitable réplique du *formulaire*, où les cinq propositions sont condamnées « au sens de Jansénius », qui « n'est pas celui de saint Augustin », et où sont mises hors de cause la grâce efficace et son interprétation thomiste. Le « sens de Jansénius » exclut donc toutes les exégèses jansénistes, en particulier celle du *totidem verbis*, et il semble bien qu'il n'y ait plus d'équivoque possible.

Nicole en trouve cependant encore une. Car, selon lui, le « sens de Jansénius » n'est pas le même dans l'esprit du pape et des évêques, où il est celui d'une hérésie condamnable, que dans l'*Augustinus*, où il reste loisible de le considérer comme exempt d'hérésie. Donc, consentons à condamner le « sens de Jansénius » en interprétant qu'il s'agit de celui qu'il a dans l'esprit du pape et des évêques, et réservons l'autre.

C'est précisément contre cette dernière équivoque qu'éclate Pascal. On comprend assez son irritation, et son désir d'en revenir purement et simplement aux équations primitives du jansénisme franc : Jansénius = saint Augustin = la grâce efficace = la véritable Église = l'Église d'autrefois. Mais on comprend aussi l'émotion et l'opiniâtreté de Nicole. Car ce jansénisme franc, c'est désormais l'hérésie déclarée, devant laquelle il recule. Si le jeu subtil de l'utilisation des équivoques ne permet qu'un jansénisme larvé, du moins est-il le seul moyen de rester coûte que coûte dans l'orthodoxie. Or c'est à cela que tendent sa politique et sa prudence, beaucoup plus qu'à sauver la maison de Port-Royal, quoi qu'en pense Pascal. Nicole ne peut voir dans l'attitude de celui-ci que « légéreté », inintelligence, et prétention à un luxe de sincérité impossible dans leur cas à tous.

De là l'amertume et le dépit qui percent dans ses allusions ultérieures à

Digitized by Google

ce *Grand écrit sur la signature* où Pascal avait justifié son attitude et condamné sans ménagements celle des signataires: « Il ne faut qu'une *médiocre intelligence* pour démêler *ces petites équivoques*, et plusieurs autres semblables dont ces mémoires [ceux sur lesquels avait travaillé Pascal, et que lui avaient fournis ses amis hyperjansénistes] étaient remplis. Mais on ne doit pas néanmoins s'étonner que M. Pascal s'en soit servi dans cet écrit... ; non seulement il n'était plus en état de rien examiner avec soin, mais *elles lui étaient utiles pour son dessein*, qui était plutôt de représenter la manière dont un homme plus habile que les Jésuites pourrait tourner les choses, que non pas celle dont un homme sincère les doit entendre ». Qu'est-ce à dire ? Cette explication embarrassée et réticente du dessein de Pascal enveloppe une dernière équivoque. Quel est cet « homme plus habile que les Jésuites » ? Une fiction de Nicole ? Une fiction de Pascal ? Pascal lui-même auquel on renverrait une accusation de jésuitisme ? « Et c'est pourquoi [?] il a toujours tenu cet écrit secret, et il a même ordonné à ses amis de le supprimer ». (*Ibid*, p. 346).

On conçoit sans peine que ces amis lui aient obéi, malgré qu'ils aient eu conscience de supprimer un chef-d'œuvre : « L'adresse de son esprit [paraissait] dans cet écrit comme dans tous ses autres ouvrages », nous dit encore Nicole. Il ajoute que Pascal y avait inséré, « des histoires toutes fabuleuses.. et des dialogues où l'on fait dire aux gens de part et d'autre ce dont il n'a jamais été parlé ». (*Ibid*, pp. 344-345). Pascal aurait-il mis en scène ces Messieurs sans plus de façon qu'autrefois le « bon Père ? » Aurions-nous perdu dans le *Grand écrit* la dernière *Provinciale* ? Nous ne le saurons jamais.

Digitized by Google

CHRONIQUE BIBLIQUE

UN COMMENTAIRE DU TROISIÈME ÉVANGILE (1)

En publiant le commentaire de l'Évangile selon saint Luc, le P. Lagrange a continué l'œuvre commencée en 1911, par le commentaire de l'Évangile selon saint Marc. Les deux ouvrages sont étroitement liés ensemble, et l'auteur renvoie au premier en date pour l'explication des passages parallèles. Mais il a trop le sens de l'histoire pour ne pas conserver à chaque document la physionomie qui lui est propre. Il va donc étudier dans le présent ouvrage la pensée de saint Luc. Un tel travail n'a pas besoin d'être justifié. Il était attendu et désiré pour tous ceux qui avaient lu, dix ans auparavant, l'*Évangile selon saint Marc*. Parmi les commentaires du troisième évangile, celui de Knabenbauer, malgré ses mérites incontestables, a déjà plus de vingt-cinq ans, et il accorde peu d'attention à la critique littéraire des textes, pour s'attarder à des questions qui l'entraînent parfois à une érudition de surface. Le volumineux travail de Plummer est surtout philologique et grammatical, celui de Klostermann accumule des matériaux pour servir à l'explication du texte évangélique, mais ne marque point assez l'enchaînement des idées, celui de Dausch est surtout doctrinal ; enfin ceux de Wellhausen et de Weiss (Johannes), comme celui de Loisy mettent le texte évangélique au service d'une thèse radicale sur les origines chrétiennes. Celui du P. Lagrange est avant tout grammatical et littéral. Il s'attache à « l'humble sens historique », et pour le dégager il aborde dans les différentes « péricopes » la question de critique littéraire. C'est en quoi il répond à un besoin. L'auteur n'a pas à se défendre de faire œuvre théologique. Si le théologien est parfois déçu de ne pas trouver toutes formulées, à travers ces 630 pages de commentaires, les solutions qu'il désire, il y trouve du moins les garanties de la valeur des textes qu'il invoque. Il ne peut, en effet, s'appuyer efficacement sur ces textes qu'après en avoir déterminé la portée et les nuances.

Les questions traitées dans l'introduction, pp. VIII-CLXVII, se ramènent

(1) Le P. M. J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, Paris, Gabalda, 1921. In-8 de CLXVII-630 p. 50 francs.

Digitized by Google

aux points suivants : l'auteur et la date, le plan et l'esprit, les sources, la langue, l'histoire religieuse, la critique textuelle.

Sur l'auteur, le P. Lagrange renouvelle les arguments classiques établissant l'origine du troisième évangile. Le prologue de l'évangile, comparé à celui des Actes des Apôtres, donne à entendre que les deux ouvrages sont du même auteur, auteur qui apparaît dans la relation de voyage des Actes. Or cette relation de voyage n'est pas une source distincte insérée dans les Actes par un rédacteur qui les aurait composés à une époque tardive. L'unité du style rend invraisemblable cette hypothèse ; Harnack l'a établi dans ses ouvrages sur le troisième évangile et les Actes des Apôtres. Cette unité de style ne saurait être le résultat d'une falsification. Car si le rédacteur avait retouché la relation de voyage pour la conformer à son propre style, ce n'est pas dans cette partie falsifiée que sa personnalité d'écrivain apparaîtrait le plus. Mais c'est précisément ce qui a lieu ; c'est dans les « morceaux-nous » *wirstücke*, que les qualités de style de l'auteur s'affirment et s'épanouissent sans entrave ; ailleurs il est moins nettement grec. Le compagnon de Paul qui a écrit cette relation a donc écrit tout l'ouvrage. Au point de vue critique, on ne saurait donc rien opposer à la donnée traditionnelle. Or la tradition est très ferme sur le nom de Luc comme auteur des Actes, et ce que saint Paul dit de lui concorde avec les caractères du troisième évangile et des Actes.

Dans son commentaire sur les Actes des Apôtres, Loisy a soutenu la thèse contraire. Pour lui, l'uniformité de style est compatible « avec le remaniement, par un rédacteur plus récent, d'un livre qui serait comme l'unique source de cette rédaction finale, le style dominant étant celui du dernier rédacteur » (1). Bien que les arguments d'ordre littéraire comportent toujours une part d'éléments subjectifs, il faut avouer que dans le cas présent l'hypothèse de Loisy se heurte au caractère des « morceaux-nous ». Car elle laisserait supposer que le dernier rédacteur, par une imitation consciente et systématique, a assimilé le style de sa propre rédaction à celui de la relation de voyage, hypothèse beaucoup moins naturelle, moins scientifique, que de voir dans l'unité de style, l'indice de l'unité d'auteur. En réalité, le réquisitoire de Loisy contre la thèse de Harnack part de ce principe, que le livre des Actes, « tel qu'il est n'est pas autre chose qu'une falsification continue, délibérée, politiquement intéressée, de l'histoire apostolique telle que la font connaître les épîtres authentiques de Paul et les débris qui subsistent du récit de Luc dans les Actes mêmes » (2). Des esprits très avertis ont trouvé que Loisy infligeait

(1) *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1920, p. 46.
(2) *Ibid.*

Digitized by Google

aux textes des traitements indignes d'un historien, et qu'il prenait pour des réalités le produit de son imagination. Nous ne pensons pas qu'il ait rien enlevé à la valeur des arguments de Harnack.

Passant rapidement sur les témoignages très connus de la tradition, le P. Lagrange insiste sur les prologues anonymes qui ont été mieux étudiés ces derniers temps : type de l'inscription copte de la chapelle d'Assiout (1), qui représente un texte antérieur au VIe siècle ; type de certains manuscrits de l'*ancienne latine* et d'un manuscrit grec d'Athènes, type peut-être aussi ancien que le canon de Muratori (2). Ces prologues représentent la tradition, que Luc s'est retiré et est mort en Achaïe. Au temps de saint Jérôme on plaça l'œuvre littéraire même de Luc en Béotie.

Quelle est la valeur de la tradition qui fait du troisième évangéliste le patron de la peinture chrétienne ? Sans doute l'influence qu'a eue l'évangile selon saint Luc sur le développement de l'art chrétien pourrait à la rigueur rendre compte de cette tradition et c'est la position de beaucoup de critiques. Mais l'auteur fait observer qu'une tradition remontant probablement au VIe siècle, attribue à Luc une image de la sainte Vierge ; « pourquoi l'attribuer à un médecin si la tradition n'en faisait pas aussi un peintre ? » (3)

L'école de Tubingue regardait le troisième évangile comme un écrit de conciliation composé après l'an 100. D'autres critiques, sans doute pour paraître moins radicaux ne le retardent pas après l'an 80. D'autres s'appuient sur le passage qui fait allusion au siège de Jérusalem (4), pour placer l'écrit peu avant ou peu après 70. L'auteur estime que la date à laquelle Luc fit son enquête est plus importante que celle de la composition de l'évangile. Or l'évangéliste a consulté les apôtres et les disciples, ce qui exclut pour son enquête une date tardive. Au contraire cette enquête, commencée « dès l'origine » ἄνωθεν, s'est poursuivie longtemps. En suivant l'opinion d'Origène pour le sens du mot ἄνωθεν, l'auteur accentue les garanties qu'offre l'œuvre de saint Luc au point de vue historique (5).

En 1911 Harnack avait placé les deux ouvrages de Luc avant l'issue du premier procès de saint Paul à Rome. L'auteur, pensait-il, n'aurait pas laissé le lecteur en suspens, à la fin des Actes, sur la destinée de Paul, s'il avait connu cette destinée. S'il n'a point donné satisfaction sur ce point à une légitime curiosité, c'est qu'il ne savait pas encore

(1) Dans *L'Égypte chrétienne* (*Annales du service des Antiquités*, X, 1, 1909).
(2) P. XVII.
(3) P. XVIII.
(4) Lc., XXI, 20-24.
(5) P. 6.

Digitized by Google

ce qui allait advenir. Mais l'argument de Harnack pouvait facilement se retourner contre lui. En écrivant quelque dix ans après l'élargissement de saint Paul, l'auteur des Actes pouvait se dispenser de rien dire de l'issue d'un procès que tout le monde connaissait. Le P. Lagrange a bien senti la faiblesse de l'argument de Harnack. Aussi interprète-t-il l'aoriste ἐνεμείνεν, Act., XXVIII, 30, au sens d'un changement de situation. Il y voit même « une sorte de non-lieu, sans les formalités d'une comparution devant un tribunal » (1). En tout cas, le verbe insinue qu'après l'issue du procès, quelle qu'en ait été la forme, l'Apôtre reprit sa pleine liberté. Une autre objection a coutume d'être opposée à cette exégèse de la fin des Actes. Si Luc ne mentionne pas la destinée de Paul, c'est qu'elle devait avoir sa place dans un troisième ouvrage qu'il se proposait d'écrire. Mais l'on ne voit pas de quoi eût été fait ce troisième volume. Une fois l'évangile porté dans la capitale du monde, la destinée de saint Pierre et de saint Paul ne pouvait à elle seule faire l'objet d'un livre, elle avait donc sa place marquée à la fin des Actes si l'auteur avait écrit ce livre après la mort des Apôtres. Telles sont les solutions auxquelles l'auteur s'arrête.

Dès que l'on admet que l'auteur de l'évangile est Luc, compagnon de saint Paul, et que dans le prologue il ne nous a pas trompés, il n'y a pas de raison de retarder l'évangile après 70. Trente années suffisaient pour qu'on ait beaucoup écrit sur Jésus. L'auteur s'en tient donc à cette opinion très solidement probable : le troisième évangile et les Actes étaient achevés vers l'an 64. Ses raisons, à vrai dire, ne dépassent pas la probabilité, mais elles montrent la faiblesse de certains plaidoyers en faveur d'une date plus récente. A ceux qui tirent du passage Lc., XXI, 20-24 un argument en faveur d'une date tardive, l'auteur fait observer que, dans ce passage, la rédaction de Luc est fondée sur la prophétie de Jésus au sujet de la ruine du temple et de la ville. Ecrivant après la ruine de Jérusalem, Luc se serait difficilement abstenu de faire parler ce grand événement et de noter la réalisation de la prophétie, comme il le fait pour celle d'Agabus Act., XI, 28.

Dans son commentaire de l'évangile selon saint Marc l'auteur avait hésité à sacrifier le texte obscur de saint Irénée, III, 1, 1 (2), qui place la composition du premier évangile « pendant que Pierre et Paul prêchaient à Rome et fondaient l'Église », et celle du second, « après le départ (la mort) » des Apôtres. Dans son commentaire de saint Luc, il n'attache plus le même prix à ce texte. Il avoue que saint Irénée peut n'être « pas l'écho d'une tradition authentique, mais l'auteur d'une

(1) P. XXII.
(2) Dans Eusèbe, *H. E.*, V, 8, 2.

Digitized by Google

conjecture » (1). D'ailleurs il donne à entendre que la date du troisième évangile n'est pas absolument liée à celle du second, bien que Luc paraisse dépendre de Marc au point de vue littéraire. Luc a pu connaître le second évangile à Rome, ou tout au moins des notes prises au cours des catéchèses de Pierre, avant l'an 64, et il a pu terminer le troisième évangile ainsi que les Actes avant la persécution de Néron, juillet 64.

***

Très suggestif le chapitre sur l'esprit du troisième évangile. Le thème du troisième évangile peut se résumer en ces mots : « Jésus-Christ est le Sauveur des hommes (2) ». La naissance de Jésus est la réponse divine aux aspirations des hommes vers le salut (3). La naissance d'Auguste, d'après les documents officiels, marquait le commencement des « bonnes nouvelles » : c'était l'évangile de l'Empire. Luc oppose à cet évangile celui de la foi; il oppose la joie des bergers à l'enthousiasme officiel des maîtres du monde; en prononçant le nom d'Auguste, il montre que les desseins de César coopèrent à ceux de Dieu.

Il est peut-être un peu excessif de prêter à Luc, comme le fait l'auteur, le dessein de mettre délibérément en parallèle le salut officiel et le salut chrétien; mais, en fait, le rapprochement est suggéré par le récit. La mention d'Auguste et de ses actes administratifs est sans doute moins faite pour établir un synchronisme rigoureux entre les faits évangéliques et les événements de la grande histoire, qu'un rapprochement entre l'œuvre de Jésus et le monde officiel. Ce rapprochement ne pouvait qu'accentuer l'intérêt des faits évangéliques en les rattachant aux événements de l'Empire. Saint Luc était trop artiste et trop passionné pour le succès de son œuvre, pour négliger ce procédé.

La question des sources du troisième évangile est une des plus complexes du N. T. Le troisième évangile a-t-il utilisé le second? En comparant les deux évangiles, on constate les faits suivants : saint Luc, en se servant du matériel du second évangile, ne le reproduit pas littéralement, il ajoute beaucoup d'éléments, il en omet d'autres, il transpose les données de saint Marc. En présence de ces faits les avis sont partagés. Les uns, comme M. Lévesque, admettent que Luc a connu une catéchèse romaine de Marc, mais qu'il n'a pas utilisé le

(1) P. XXVI.
(2) P. XLIII.
(3) P. XLIII.

Digitized by Google

second évangile. Cette hypothèse a sans doute le grand avantage d'expliquer les différences entre les deux évangiles, et de ne pas lier la date du troisième à celle du second. Faudrait-il encore déterminer si cette catéchèse romaine est une première rédaction du second évangile et dans quelle mesure elle s'écartait de notre évangile actuel. B. Weiss et bien des critiques veulent que Luc se soit servi d'un Marc différent de celui que nous possédons actuellement. En tout cas, comme la dépendance des deux évangiles est littéraire, si on l'explique par l'influence de la catéchèse romaine, il faudra supposer que cette catéchèse était rédigée et qu'elle constitue la première étape dans la rédaction définitive de notre second évangile. Le P. Lagrange est d'avis que Luc a suivi d'assez près le second évangile dans un grand nombre de passages, mais qu'il avait son but et sa méthode, qu'il ne s'est pas comporté en vulgaire copiste, qu'il a ajouté, omis, transposé. L'auteur trouve la dépendance de Luc affirmée dans la suite des péricopes et dans la ressemblance de style. Il se livre à un examen comparé de toutes les sections; il distingue des sections « nettement marciennes » : Lc. IV, 31-VI, 19, d'après Mc. I, 21-III, 12; Lc. VIII, 4-IX, 50, d'après Mc. IV, 1-IX, 41; Lc. XVIII, 15-XXI, 38, d'après Mc. X, 13-XIII, 37, et d'autres sections moins nettement « marciennes », bien que Luc n'ait jamais cessé de tenir compte de Marc. De la comparaison des deux évangiles l'auteur tire la conclusion que la dépendance est littéraire. La seule utilisation de la catéchèse de saint Marc n'expliquerait pas les ressemblances, à moins d'admettre que cette catéchèse était déjà rédigée avant l'apparition du second évangile. Ainsi l'auteur ne se prononce point sur la nature de la source qu'a utilisée saint Luc. D'ailleurs les raisons qui lui font reconnaître des sections nettement influencées par Marc sont assez solides, et il y a beaucoup à gagner pour l'intelligence du texte, à le suivre dans son examen des procédés rédactionnels de Luc. L'auteur n'ignore pas toutefois l'objection d'ordre littéraire que l'on peut faire à sa thèse : Comment Luc peut-il rendre un peu froidement, plus clairement sans doute, mais plus sèchement, les pages si vivantes de Marc (1)? L'artiste qui a écrit des récits si colorés et si émouvants, tels que la scène du pardon accordé à la pécheresse et la parabole du bon samaritain, consent-il à se livrer à l'imitation servile, ou à se faire l'abréviateur de Marc? A quoi l'auteur répond que Luc ne « recompose » pas les morceaux évangéliques fournis par Marc, et qu'il préfère sacrifier quelque chose de sa liberté d'artiste plutôt que d'être infidèle à ses sources : s'il élimine des détails, ce ne sont que des « fragments de

(1) P. LXVII.

Digitized by Google

réalité » (1), et il les élimine au nom de l'art grec qui est proportion et mesure.

Luc a-t-il également utilisé le premier évangile? Question délicate. L'auteur en indique seulement les grandes lignes, la réservant pour le commentaire de saint Matthieu. La comparaison des deux évangiles lui permet de constater les faits suivants : Pour l'ordre des événements, Luc et Matthieu ne sont jamais d'accord contre Marc; lorsque Luc s'écarte de Marc, il ne se rencontre pas d'ordinaire avec Mathieu. Pour l'évangile de l'enfance, l'auteur est d'avis que saint Luc n'a peut-être pas connu une rédaction déjà établie et attribuée à un apôtre, de l'adoration des mages et de la fuite en Egypte, sinon il n'aurait pas tracé un tableau si différent. Mais, ici, la différence de but et de cadre, ou le désir de s'en tenir au cycle des annonciations et des naissances parallèles, ne suffirait-il pas à expliquer les omissions de Luc et son apparent désaccord avec Matthieu?

L'auteur insiste sur ce point, que Luc donne des groupements qui correspondent dans Matthieu à des groupements identiques, en dépit de légères modifications ou inversions. Luc tient compte du contexte tel qu'il est aujourd'hui dans le premier évangile, alors que les idées auraient pu être groupées tout autrement. Il a la même suite que Matthieu, ce qui est le signe le plus sûr de la dépendance. L'auteur étudie 13 de ces groupements (2), et n'hésite pas à conclure à un rapport littéraire, sur le texte grec, entre Luc et Matthieu. Or personne ne prétend que Matthieu se soit servi de Luc, mais beaucoup de critiques font appel à une source commune qu'ils appellent *Logia*, *L*, ou *Q* (initiale de *Quelle* = source). L'auteur montre que la comparaison entre Luc et Matthieu ne permet pas de reconstituer cette source dans toute son étendue. Elle pouvait être beaucoup plus considérable que ne suggère la comparaison des deux évangiles. Luc ne peut donc servir qu'à fixer un minimum. Or ce minimum lui-même — et c'est par là que pêche la théorie des « deux sources », — n'est pas qu'un recueil de discours, mais comprend aussi la prédication du précurseur et la tentation encadrant le baptême, l'épisode du centurion et le message de Jean-Baptiste. L'auteur fait connaître à l'occasion son sentiment sur les paroles de Papias conservées dans Eusèbe (3). Papias entendait par λόγια les « discours » du Seigneur, mais il ne dit pas que Matthieu ait composé un livre fait exclusivement de ces λόγια, mais seulement qu'il les a mis en ordre, συνετάξατο. Ces discours ont fait l'objet de traductions distinctes, dans le genre des λόγια conservés dans les

(1) P. LXVIII.
(2) P. LXXVII.
(3) *H. E.*, III, 39.

Digitized by Google

papyrus. C'est pourquoi Luc a pu avoir sous les yeux des extraits de l'évangile de saint Matthieu, contenant surtout les paroles du Seigneur. Mais à cela on peut objecter que dans Luc les paroles sont dans un état plus primitif, plus près de la source, à l'état de matériaux, non de construction comme dans Matthieu. L'auteur répond que si Luc démolit le « bel édifice » de Matthieu, en décomposant ses discours, ce sectionnement est peut-être dû au respect qu'il a pour Marc dont le fond reproduisait l'ordre de la catéchèse de Pierre (1). En un mot, d'après le P. Lagrange, si Luc n'a pas eu sous les yeux notre Matthieu canonique, il en a connu du moins des extraits en grec, comprenant les discours de Jésus dans leur ordre actuel et tels qu'ils sont (2). Hypothèse nuancée qui se rattache à la manière dont la traduction grecque de saint Matthieu a pu être faite. Avant l'apparition du Matthieu grec canonique, un certain nombre de traductions partielles, contenant surtout des discours de Jésus, furent mises en circulation, et Papias donne à entendre qu'elles étaient nombreuses. Ces répertoires, le rédacteur de Matthieu canonique ne dût pas les ignorer; ils représentaient déjà une partie du travail qu'il voulait exécuter. Il y aurait lieu de se demander ici dans quelle mesure ces traductions fragmentaires, tout en conservant la substance de l'original araméen, en ont reproduit l'ordonnance et les détails, et dans quelle mesure aussi elles ont reçu l'empreinte du milieu helléniste où elles ont pris naissance. Mais ce sont là des questions qui ne relèvent pas directement de l'étude du troisième évangile. Le résultat le plus fructueux de l'enquête menée par l'auteur sur les sources du troisième évangile est que la composition de cet évangile ne donne aucun appui sérieux à la théorie dite « des deux sources », et qu'on ne saurait sans préjugé la regarder comme un résultat définitivement acquis par la critique du Nouveau Testament.

L'étude sur la langue de saint Luc est peut-être la partie la plus originale de l'introduction. L'auteur consacre plusieurs pages aux hébraïsmes de Luc et s'efforce de montrer que l'évangéliste a voulu concilier la tradition historique sacrée avec le grec, en conformant sa langue avec celle de la bible grecque. Tous les cas invoqués par l'auteur ne sont pas également concluants; mais il en reste assez pour fournir un appui sérieux à cette thèse. Il peut paraître excessif de voir dans l'imitation du style de la bible grecque un procédé artistique (3), mais il est très judicieux d'y voir une façon de traiter la matière évangélique sans la défigurer. S'efforçant d'écrire un grec plus

(1) P. LXXXIII.
(2) P. LXXXV.
(3) P. CIII.

Digitized by Google

pur, mais ne voulant rien changer au sens de l'original, surtout dans les discours de Jésus , l'évangéliste laisse transparaître à travers son style « le tréfonds araméen » essence de la catéchèse primitive. Il ménage à la fois le grec et ses propres sources. D'ailleurs l'auteur rappelle qu'un hébraïsme peut aussi être un aramaïsme, car les targums, qui renferment beaucoup de tournures hébraïques, devaient avoir influé sur le langage populaire, au moins à Jérusalem, et c'est à Jérusalem que s'est développée la catéchèse, surtout celle que Luc a recueillie. Mais cette catéchèse n'est déjà plus dans la langue populaire galiléenne dont Jésus s'est servi. Ainsi les paroles de Jésus dans les Évangiles nous permettront de reconstituer la catéchèse araméenne de Jérusalem, mais non les nuances du dialecte galiléen. Toutes ces remarques de l'auteur doivent être prises en considération, si l'on veut tenter la reconstitution, dans leur teneur littérale araméenne, des paroles de Jésus. Mais l'on pourrait rechercher également si la catéchèse née chez les hellénistes nourris de la bible grecque n'a pas eu sa part d'influence sur le style de saint Luc, et dans ce cas il ne serait pas nécessaire de remonter à l'araméen influencé dans le sens de l'hébreu par les targums. En tout cas, le chapitre sur la langue de Luc met surtout en relief les points suivants : l'évangéliste s'attache avant tout à ne pas trahir sa mission d'historien. Il a mis Mc dans un grec plus correct, au risque « d'enlever à certaines expressions populaires leur saveur » (1); il a connu aussi des parties étendues de Mt telles que nous les avons. Il écrit clairement et met les choses sous leur jour le plus lumineux, évitant les termes obscurs ou désuets, « sans emprunter à la place du marché ou aux tavernes, mais de façon à être compris du plus grand nombre et à obtenir cependant le suffrage des gens cultivés » (2).

La valeur du troisième évangile dépend surtout de la façon dont saint Luc entend son rôle d'historien. Sa manière d'écrire l'histoire, nous dit le P. Lagrange, est celle de Thucydide et surtout de Polybe. Comme Polybe, il ne veut rien dire qu'il n'ait recueilli auprès de témoins oculaires. Il contraste avec Quinte-Curce qui déclare : « *Ecquidem plura transcribo quam credo* (IX, 1, 34) ». S'il s'est servi de Mc, c'est qu'il l'a jugé solide ; tout en prenant une certaine liberté, il n'en a pas altéré le sens. Nous pouvons juger par là de la façon dont il traite ses sources écrites ou orales. On lui reproche des erreurs ; on s'acharne sur II, 2; III, 2; XXIV, 13. L'auteur donne dans le commentaire des hypothèses satisfaisantes sur ces divers passages; mais il avoue que même si saint Luc s'était trompé « sur un synchronisme

(1) P. CXIII.
(2) P. CXXVIII.

Digitized by Google

avec la grande histoire », il n'eût pas été pour cela « un enquêteur moins attentif des faits dont la réalité fondait l'histoire du salut ».

Dans la délicate question du paulinisme de saint Luc, la critique allemande, représentée surtout par Harnack et H. Holtzmann, ne regarde pas l'auteur du troisième évangile comme un paulinien sincère. C'est même pour cela que plusieurs critiques refusent d'attribuer l'évangile à Luc, disciple authentique et compagnon fidèle de l'Apôtre. L'évangéliste, d'après eux, ne professe, de Paul, que l'universalisme, mais son paulinisme est superficiel : son œuvre ne fait que marquer le passage de la religion de Jésus à celle des Pères apostoliques et des Pères apologistes, en laissant de côté la pensée de saint Paul. Ainsi Lc serait moins paulinien que Mc. Le P. Lagrange n'a pas de peine à montrer qu'il y a là une équivoque. Le centre du paulinisme est que Jésus est mort pour le salut des hommes. Mais ce n'est pas là un principe qui appartient en propre à saint Paul, c'est la foi même des chrétiens. Les écrits de l'Apôtre nous montrent surtout que cette mort agissait dans le baptême et par la foi ; mais c'est là encore le patrimoine commun de l'Église ; cf. Rom. VI, 3. Le rôle propre de saint Paul a été de montrer l'efficacité de ces moyens de salut dans leur rapport avec la loi ancienne, loi qui est inutile, qui est même un obstacle. Or si Luc n'omet pas les déclarations de Jésus sur la valeur de sa mort, il ne reflète pas les controverses pauliniennes sur la Loi, et il ne pouvait le faire sans anachronisme. D'ailleurs l'auteur admettrait volontiers que même des paroles du Sauveur ont pu être nuancées d'après les expressions pauliniennes, de même que Paul a pu s'inspirer de l'enseignement de Jésus tel qu'il a été enregistré par saint Luc. Il y aurait là, sans doute, une solution à plus d'un problème rédactionnel et littéraire du Nouveau Testament, mais l'auteur reconnaît qu'il est impossible de mesurer ces actions réciproques (1).

Dans le chapitre sur la critique textuelle l'auteur prend nettement partie contre D, syr-cur., syr-sin. Blass s'appuie sur D pour établir un texte de l'évangile sous la forme dite romaine, et qui serait une seconde édition de l'évangile, due à Luc lui-même ; il appelle cette édition *adstrictior magisque perpolita*. L'auteur montre ce qu'il y a de paradoxal à s'appuyer sur D pour établir une telle recension. Il prend pour base de son texte l'édition de Westcott-Hort, et reproche à celle de Von Soden de revenir trop souvent à l'ancien « texte reçu ». Il ne néglige pas la Vulgate et donne un appareil critique pour l'étude de cette version. Il classe les variantes en plusieurs séries ; les séries A, B, X, Y sont les plus importantes. La série A indique les correc-

(1) P. CLI.

Digitized by Google

tions opérées dans l'édition de Wordsworth et White d'après les mss., lorsque la correction rapproche le latin du grec; B indique les corrections qui s'éloignent du grec, X celles qui rapprocheraient le latin du grec, et Y, les changements qui paraissent souhaitables sans être exigés par l'exactitude du texte. Les séries A et X se complètent l'une par l'autre L'auteur émet le vœu, que les corrections de la série B ne soient pas admises dans une édition officielle de l'Église, fussent-elles reconnues comme conformes à l'original de saint Jérôme. Ce vœu suggère une distinction. S'il s'agissait de reviser la Vulgate comme traduction, il y aurait lieu d'y introduire des corrections dans le sens du texte authentique grec; mais s'il s'agit avant tout d'établir le texte de la Vulgate comme version, c'est-à-dire comme monument historique, le texte en doit être établi d'après l'accord des mss. latins, non d'après les concordances avec le texte original (1).

Par cette simple esquisse on peut juger de l'importance des questions traitées dans l' « introduction ». Le commentaire est surtout grammatical et littéral. Après les études de Norden, Mayser, Deissmann, Moulton et Milligan, l'auteur était à même de bénéficier des travaux de toute une génération de philologues; il les a largement et très judicieusement exploités. Pour l'explication du texte il est surtout redevable à Plummer, Schanz et H. Holtzmann. Il touche à la plupart des questions auxquelles donne lieu l'étude critique du texte, et son utilisation exige une certaine initiation, si l'on veut saisir toutes les nuances qu'imposent à sa pensée la connaissance des difficultés et une longue pratique des textes. D'ailleurs l'abondance des idées et des renseignements contenus dans ces 789 pages dédommagent amplement le travailleur qui par goût ou par devoir se livre à leur étude. Ce commentaire de l'Évangile selon saint Luc peut être regardé comme une critique des idées de Harnack, Weiss et Wellhausen sur le troisième évangile. Peut-on, avec les seules ressources de la critique littéraire, établir avec certitude la distinction des éléments qui entrent dans le troisième évangile, et déterminer les sources auxquelles appartiennent ces divers éléments? L'ouvrage du P. Lagrange a le mérite de montrer la témérité d'une telle prétention. Il donne la sensation de ce qu'il y a de fragile dans certaines théories en cours, en particulier celle dite « des deux sources », sur laquelle s'appuie une conception radicale des origines chrétiennes. Sans doute il ne faut pas se dissimuler la part d'hypothèse inhérente à bien des solutions proposées par l'auteur, et le savant exégète serait bien sur-

(1) Cf. Dom Henri Quentin, *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate*, Paris, 1923, p. 457 sq.

Digitized by Google

pris si on lui apprenait qu'il a donné à toutes les difficultés une solution définitive. Mais il a montré, du moins, que des questions regardées comme jugées sans appel, par ceux qui se donnent la mission de vulgariser les théories de certains exégètes allemands, peuvent recevoir des solutions qui sauvegardent à la fois les exigences de la critique et la valeur de nos évangiles. Il y a là une invitation à ne pas prendre pour des réalités des conjectures arbitraires ou des hypothèses décevantes. La critique ne peut donner tous ses résultats qu'à la condition de ne pas jeter par dessus bord les enseignements contenus dans les monuments de la tradition. S'il arrive parfois qu'un certain discrédit pèse sur elle, à cause des excès commis en son nom par les critiques, la faute en est uniquement à ceux-ci, non à celle-là.

J.-B. Colon.

Digitized by Google

COMPTES RENDUS

Ch. Blondel, *La Psychanalyse*, Paris, F. Alcan, 1924. In-12 de XIII-251 p. 9 francs.

Ce nouveau livre sur les doctrines freudiennes, si à la mode depuis quelque quinze ans, a les plus grandes chances de ne pas rester inaperçu. Il est le premier qui offre au public français un exposé d'ensemble vraiment complet du freudisme, dont tout le monde a plus ou moins entendu parler, mais connaît assez mal, et en même temps une critique étrangement franche et décidée de la « nouvelle science » que prétend être la *Psychanalyse*. M. Blondel ne risque guère de faire plaisir aux « freudiens », et moins encore peut-être à ceux qu'enthousiasment *a priori* toutes les idées nouvelles, celles surtout qui font du tapage, à ceux donc auxquels il déplaît qu'on examine au point de vue de la vérité ce qu'ils ne veulent envisager, quant à eux, que sous la catégorie de l'intéressant. Par contre, il est sûr d'obtenir le suffrage des lecteurs qui aiment en tout à voir clair, à juger sur pièces, *sine ira et studio*, et qui par surcroît ne détestent pas qu'un ouvrage solide et sérieux soit écrit dans une langue élégante, alerte, voire égayée d'humour.

Le livre se divise en deux parties (exposé et critique) dont la première est la plus longue, et fait à peine prévoir la seconde. La synthèse qu'il nous offre de la *Psychanalyse* est en effet si consciencieuse, si intelligente, si appliquée à présenter les théories dans leurs connexions intimes, dans tout leur développement et sous leur plus beau jour, qu'on pourrait la croire écrite par un freudien désireux de rassembler et d'organiser selon leurs jointures naturelles les doctrines éparses dans les livres du maître. M. Blondel souligne en particulier l'unité et la genèse de ces doctrines à partir d'un premier principe, qui est l'invasion de l'inconscient dans le conscient. Ce principe n'est certes pas neuf ; mais l'usage qu'en fait Freud n'a pas grand'chose de commun avec les interprétations qu'en ont données ses prédécesseurs. L'inconscient est pour lui la terre de refuge de toutes les tendances « refoulées », qui en sortent pour s'actualiser, en dépit du moi, dans les rêves, dans les actes manqués, et surtout dans les diverses névroses. Ces tendances refoulées sont celles que, pour une raison ou pour une autre, condamne notre « censure », laquelle n'est généralement

Digitized by Google

que l'écho et le prolongement des censures de la société et de la morale. Ce sont donc avant tout des tendances sexuelles. La *libido* joue chez Freud et les freudiens un rôle formidable, si grand qu'en dépit de leurs dénégations théoriques, ils en viennent pratiquement à professer un *pansexualisme* à peu près sans exceptions. Qu'il s'agisse de l'interprétation des rêves ou des névroses, ils expliquent tout invariablement par la rentrée en scène de la *libido* refoulée, par des souvenirs inconscients d'expériences antérieures qui relèvent d'elle à un titre ou à un autre, et qui reviennent s'insérer franchement ou sournoisement (plutôt sournoisement) dans la trame de la vie consciente ou semi-consciente. Or voilà qui va loin, surtout si l'on songe que pour Freud la sexualité confisque à peu près toute la vie affective. Non seulement elle comprend tout ce que l'on appelle communément de ce nom, et qui a rapport à l'instinct de reproduction, mais encore ce que l'on range d'ordinaire sous le terme vague de sensualité ; elle s'étend même en dehors de toute sensualité. C'est ainsi que la vie antérieure à la puberté lui appartiendrait tout entière et serait dite à tort présexuelle ; que le premier geste de l'enfant, celui de prendre le sein, serait un geste sexuel ; que la tendresse des enfants pour leurs parents ou pour leurs frères et sœurs, serait par nature incestueuse, et même généralement homosexuelle ; et qu'enfin l'apparition de l'instinct régulier ne ferait chez tous qu'actualiser les tendances normales au milieu de tendances anormales aussi anciennes, aussi fortes, et toujours prêtes à revenir dans les rêves et dans les névroses, où ce serait précisément la vocation du psychanalyste de les dépister. Il n'est pas jusqu'à l'angoisse, même la plus normale, dont on ne devrait chercher l'explication de ce côté ; car elle ne serait que le réveil des sensations de constriction qui ont accompagné la sortie du sein maternel. — M. Blondel suit pas à pas toutes ces doctrines et leurs applications psychologiques et thérapeutiques ; ce faisant, il laisse le plus souvent la parole à Freud lui-même, et se contente de rapprocher, de condenser (un peu trop peut-être) et de systématiser ses textes et ses théories.

Après quoi il en vient à la critique. Il n'entend point l'exercer en moraliste (il estime que son point de vue purement scientifique le lui interdit ; au surplus Freud aime à éliminer les jugements que l'on porte sur son œuvre comme entachés de moralisme et d'hypocrisie sociale), mais exclusivement en psychologue et en psychiâtre professionnel. Son verdict n'en est pas moins net : « La doctrine de Freud est un bloc auquel, avec raison, il ne souffre pas que l'on touche. Il faut donc prendre nettement parti et voter pour ou contre. Pour ma part, je prends parti, et je vote contre », p. 129. Verdict qui n'a de

Digitized by Google

sommaire que l'apparence ; car M. Blondel le justifie au long et au large par des raisons de psychologue et de médecin. Il rattache l'ensemble des doctrines à une théorie fausse et démodée de l'hystérie, et à des classifications psychiatriques qu'il juge artificielles et sans valeur. Il dénonce comme antiscientifique la méthode psychanalytique d'interrogation des sujets, par là qu'elle implique la volonté expresse de les conduire là où l'on veut, et de leur dicter le sens, sinon les termes de leurs réponses, etc., etc. Il n'est pas jusqu'à l'argument tiré de guérisons obtenues par cette méthode qu'il n'écarte résolument, pour une raison savoureuse, empruntée bravement à son expérience de spécialiste des maladies nerveuses. C'est ainsi qu'il dit à propos des hystériques, simulateurs inconscients ou conscients : « J'ai, comme mes confrères, quelques miracles à mon actif. J'ai rendu la parole à des muets, l'ouïe à des sourds, la vue à des aveugles, la marche à des paralytiques » ; et à propos des névroses ordinaires : « Mes malades guérissaient assez régulièrement, parce que l'un des caractères propres aux troubles dits obsédants, neurasthéniques, psychasthéniques, est de s'atténuer et de disparaître à la longue... Ce n'est pas guérir un trouble morbide que d'en venir à bout en un an et demi, quand, laissé à lui-même, il aurait persisté dix-huit mois », pp. 133-134.

En résumé, la *Psychanalyse* de Freud apparaît à M. Blondel comme une aventure pseudo-scientifique analogue à celle de la craniologie de Gall, autre médecin viennois, qui connut il y a cent ans les mêmes enthousiasmes et le même genre de succès que son actuel compatriote, et dont rien n'est resté, sinon une métaphore (« la bosse », p. 247). M. Blondel évoque même le souvenir inquiétant de Sacher Masoch, auquel la *Revue des Deux-Mondes* fit en son temps une longue et heureusement inefficace réclame (p. 154). Il pourrait sans doute mentionner aussi les aventures pseudo-scientifiques des *Naturphilosophen* que déchaîna Schelling en Allemagne. Car les psychanalystes ne sont pas sans rappeler ces gens trop pressés et trop ambitieux, qui expliquaient le monde organique à peu près avec le même matériel de tendances et de finalités inconscientes (naturellement présentées déjà sous le pavillon du déterminisme), dont ils se servent à leur tour pour expliquer l'homme, l'art, la morale, la religion (car tout y passe, ou y passera). De part et d'autre il y a même propension à regarder les faits à travers des imaginations et des théories brillantes, même facilité à généraliser éperdûment quelques cas exceptionnels, voire même empressement à s'inspirer de l'intuitionnisme philosophique à la mode ; car, à la grande colère de Freud, les derniers psychanalystes en viennent à identifier la *libido* avec *l'élan vital*.

Sous le titre de *La Psychanalyse en action*, M. Blondel donne en ter-

Digitized by Google

minant de longs et significatifs exemples d'application des méthodes freudiennes à l'interprétation des rêves et des actes manqués. Ces exemples justifient amplement ses critiques, et aussi les réserves des moralistes; car il s'en faut de tout que ce musée soit *ad usum delphini*.

E. BAUDIN.

Abbé ARNAUD D'AGNEL et Dr D'ESPINAY, *Direction de conscience et psychothérapie des troubles nerveux*. Paris, Téqui, 1922. In-12 de 480 p. Prix : 8 fr.

Les auteurs du livre sur la *Direction de conscience et la psychothérapie des troubles nerveux* pratiquent, eux aussi, la « psychanalyse », mais à leur manière, qui n'est point celle du Dr Freud, ce dont nous ne nous plaindrons pas. Leur méthode, libre d'idées préconçues, ne vise pas à faire des découvertes sensationnelles; se tenant modestement sur le terrain des faits, elle désire seulement s'instruire à l'école de l'expérience et en rapporter des leçons qui servent à l'amélioration de la santé physique et morale. Aussi ne trouvera-t-on dans leur ouvrage ni paradoxes ni généralisations précipitées, ni hypothèses aventureuses et affriolantes, mais une science qui, pour n'être point tapageuse, ne s'en recommande que plus à notre attention. Leur but a été d'établir que la psychothérapie et la direction de conscience offrent entre elles de frappantes analogies, qu'elles tendent à la même fin par des moyens foncièrement identiques, qu'en conséquence elles gagneraient l'une et l'autre à marcher unies et à se prêter en toute occasion une aide mutuelle. Cette thèse inspire pour ainsi dire chaque page du livre, qui est composé d'après le plan suivant. Le Dr d'Espiney expose l'un des points de la méthode que le neurologue met en œuvre pour le traitement des psychonévroses; au chapitre suivant l'abbé Arnaud d'Agnel montre que le directeur de conscience ne procède pas différemment. Le premier reprend ensuite la plume pour nous initier à un autre moyen de la psychothérapie; il la cède à son collaborateur qui met en relief cette nouvelle ressemblance de l'art du médecin et de celui du prêtre; et ainsi de suite. « Le directeur de conscience, en soignant les maladies spirituelles, et le spécialiste des psychonévroses, en traitant les névroses, travaillent le même terrain et par des procédés analogues; enfin l'un et l'autre, dans des ordres d'idées différents, poursuivent le même but : rendre l'homme plus conscient et plus libre, et par là lui assurer, avec la santé morale, une plus grande somme de bonheur.... Appelés ainsi à jouer des rôles analogues auprès de leurs frères, ils doivent avoir des qualités communes » d'ordre intellectuel, moral et affectif; dès lors, tout converge à unir, dans une estime réciproque, ces deux sortes de thérapeutes; rien n'est

Digitized by Google

de nature à les éloigner l'un de l'autre et tous deux doivent gagner à une étroite collaboration. Telles sont les idées qui résument le livre.

Le lecteur prévoit dès le principe que la démonstration entreprise sera couronnée de succès; car il y a bien longtemps qu'on sait que l'esprit et le corps sont intimement liés dans la santé et la maladie, et c'est un fait manifeste que les troubles de nos nerfs affectent notre âme, et réciproquement. Comment douter dès lors que, d'une part, la direction de conscience soit une thérapeutique d'ordre moral, et que, de l'autre, le médecin des maladies nerveuses doive procéder à la guérison du corps par une cure d'âme? Les auteurs de cet ouvrage n'enseignent donc pas une science nouvelle; ils n'y ont jamais prétendu; ce qui n'empêche point leur œuvre d'avoir son utilité et son prix. Afin de dégager les traits principaux de cet art de la thérapeutique morale, ils ont rassemblé une riche collection de textes empruntés aux grands directeurs de conscience, à saint Augustin, saint Bernard, sainte Thérèse, Bossuet, Fénelon, et au maître des maîtres, saint François de Sales. A lire ces citations, choisies et ordonnées avec soin, on admire quelle fine et profonde connaissance de l'âme humaine ces grands hommes puisaient dans leur génie, dans leur piété et dans leur expérience des consciences; ils ont souvent devancé la psychologie moderne, et ils auraient peu à apprendre de telle découverte retentissante d'aujourd'hui; ils ignoraient le nom, mais savaient la chose. Est-ce Hartmann, Ribot, James, Dovelshauvers qui eussent appris à Bossuet l'existence de l'inconscient, son importance, son activité, ou comme on aime à dire maintenant son dynamisme? Qu'on en juge par ces extraits d'une admirable lettre à Mme d'Albert de Luynes : « Si nous rentrons en nous-mêmes, nous y trouverons quelque chose de mitoyen entre l'acte et l'habitude. L'acte est quelque chose d'exprès et de formel, comme quand on dit : Je veux aller à Paris, à Rome, où vous voudrez; on marche, on s'avance et on ne fait pas un pas et un mouvement qui ne tende à cette fin; mais néanmoins on n'y songe pas toujours, ou du moins on n'y songe pas aussi vivement qu'on avait fait la première fois, lorsqu'on avait pris sa résolution. On ne laisse pas néanmoins d'aller toujours, et tous les pas qu'on fait se font en vertu de cette résolution si marquée. Ce qui fait que si quelqu'un nous arrête pour nous demander où nous allons, nous répondrons aussitôt et sans hésiter que nous allons à Paris, ou en tel autre lieu. On demande ce qu'il y a dans l'esprit qui nous fait parler ainsi. Je réponds que ce qui reste, c'est l'acte même, mais plus obscur et plus sourd parce qu'on n'y a pas la même attention; car il faut soigneusement observer que l'acte et l'attention à l'acte sont choses fort distinguées, de sorte qu'il peut arriver qu'un acte continue,

Digitized by Google

encore qu'on n'y pense pas toujours également, d'où pas à pas et en diminuant l'attention par degré, il peut arriver qu'on n'y pense guère ou point du tout, ce qui ne détruit pas l'acte.... Les actes qu'on aperçoit vivement ne sont pas toujours les meilleurs. Ce qui naît naturellement dans le fond de l'âme, presque sans qu'on y pense, c'est ce qu'elle a de plus véritable et de plus intime.... Ce que j'appelle sortir de source dans l'âme et comme naturellement, c'est lorsque les actes sont produits par la seule force des motifs qu'on s'est rendus familiers et intimes, en les repassant souvent avec foi dans son esprit, sans qu'il soit besoin d'arracher ces actes comme par une espèce de force, et qu'ils viennent comme d'eux-mêmes sans réflexion et attention expresse. Voilà les bons actes et ceux qui viennent du cœur ».

Dans notre vie morale comme dans notre vie de piété, il importe de nous rendre les actes de vertu si familiers qu'ils jaillissent de notre fond naturellement et sans un appel de la réflexion. Mais, d'autre part, il nous revient d'exercer toujours un contrôle sur l'activité obscure de notre âme. Dans tous les symptômes communs aux maladies de l'âme et aux troubles nerveux : excès d'impressionnabilité et instabilité de caractère, inquiétante rêverie et vagabondage cérébral, sentiment d'infériorité spirituelle, angoisse et aboulie, on retrouve une même cause essentielle, qui consiste dans une absence de contrôle des états subconscients. Pour ramener le malade à la santé organique et spirituelle, il faudra donc lui faire reprendre en mains ce contrôle des forces inconscientes qu'il a perdu. C'est le but auquel tend la méthode du Dr Vittoz, que M. d'Espiney suit pas à pas dans ce livre. Et pour atteindre cette fin, pour faire chez son malade la rééducation du contrôle cérébral, le neurologue de Lausanne emploie graduellement trois moyens principaux : il l'habitue à faire des actes conscients, faciles et simples d'abord, puis plus complexes et plus abstraits; il le dresse ensuite à développer, par des exercices méthodiques, son pouvoir de concentration ; il passe enfin au couronnement de l'œuvre, qui est la formation de la volonté, le moteur nécessaire. Or le directeur de conscience combat, lui aussi, dans l'âme qui s'est confiée à lui, l'envahissement de l'inconscient; il la presse d'acquérir par l'examen de conscience une vision nette et claire d'elle-même ; il lui apprend à se concentrer dans l'exercice de l'oraison; et dans toutes ces pratiques il n'a en vue que de la former à bien vouloir, puisque toute la vie chrétienne consiste à user de son libre arbitre selon la loi de Dieu.

Nous souhaitons bonne fortune à cet intéressant ouvrage. Nous formons en même temps le vœu que, dans une nouvelle édition, on corrige, avec les fautes d'impression assez nombreuses, certaines incorrections qui ont échappé au courant de la plume. C'est ainsi qu'on nous

Digitized by Google

dit, p. 84, que Etienne Binet et Louis Richeome furent « deux maîtres *ès spiritualité* »; et deux pages plus loin on écrit : « quand Fénelon n'écoute pas ses tendances quiétistes, il se *départit* de cette excessive sévérité ».

E. Lenoble.

C. Looten, *Shakespeare et la religion,* Paris, Perrin, 1924. In-12 de 311 p. 8 fr.

L'auteur de ce livre a fort courageusement repris l'étude d'une question qui a déjà beaucoup préoccupé les lecteurs attentifs de Shakespeare, qui même a passionné plus d'un critique — et c'est, en effet, une question mystérieuse et passionnante; cette question, pour le dire tout de suite, trouve ici une réponse, non pas encore tout à fait précise et convaincante, mais sage, heureusement mesurée, et d'une très satisfaisante vraisemblance.

Shakespeare, dont la carrière coïncide assez exactement avec l'établissement d'un anglicanisme qui accentue son opposition à la tradition catholique, n'appartient-il pas à cette tradition plus qu'à la religion d'état nouvelle? Et s'il s'en est détaché, quand et comment l'a-t-il fait? Magnifique problème, qui nous fait pénétrer au cœur de la vie et de l'œuvre du grand poète anglais; mais problème décevant, car ni cette vie, ni même cette œuvre, ne nous fournissent les données requises pour une solution péremptoire.

M. Looten ne prétend pas éclaircir les quelques points de la maigre biographie de Shakespeare qui touchent à ce problème. Le père de Shakespeare est signalé, en 1592, comme *recusant*; et ce terme était devenu synonyme de « papiste » (Frere, W. H., *The English Church in the reigns of Elizabeth and James I,* 1904, p. 129) — mais était-ce par crainte de se faire arrêter pour dettes que John Shakespeare évitait ainsi de paraître à l'église de Stratford? ou ce motif, allégué dans nos documents, n'est-il qu'un trompe-l'œil? Notre auteur n'ose se prononcer (p. 131). Certaine déclaration de foi catholique, du même John Shakespeare, qui aurait été découverte en 1770 dans la maison de Stratford, et que le savant Malone publia d'abord comme authentique, était-elle au contraire un faux, comme il le crut ensuite? M. Looten ne veut rien dire d'une pièce qui ne paraît pas avoir été conservée. N'y a-t-il rien dans les notes du Rev. John Ward, conservées à la Medical Society de Londres, où le Dr. C. Severn, qui en publia des extraits en 1839, aurait rencontré des indications confirmant cette idée du catholicisme de Shakespeare (Rio, A. F., *Shakespeare*, 1864, s. f.)? Ou là encore une singulière lacune que Miss Lucy T. Smith constata en 1909 (*Shakespeare Allusion Book*, vol. II) porte-t-elle préci-

Digitized by Google

sément sur les parties de ces manuscrits qui nous auraient intéressés? M. Looten ne semble pas avoir envisagé cette possibilité — et peut-être y a-t-il là une enquête qui reste à faire. Que faut-il penser de ce témoignage d'un autre ecclésiastique anglican, mort en 1708, qui nous rapporte, sans exprimer de doute à ce sujet, que Shakespeare mourut en « papiste »? Ici encore, M. Looten ne s'avance pas plus que n'ont fait les plus prudents biographes du poète (p. 293).

Voilà quelques exemples des incertitudes qui assaillent le critique, lorsqu'il explore ce domaine. Mais peut-être l'œuvre de Shakespeare, éclairée par l'histoire contemporaine, parlera-t-elle plus clairement.

M. Looten a donc, dans une première partie de son ouvrage (pp. 17-93), dépouillé patiemment cette œuvre pour y relever, en les classant méthodiquement, tous les passages qui ont trait à la religion. L'auteur a voulu entendre le mot dans son sens large, et il a fait une part, dans ce catalogue, aux allusions qui portent sur les superstitions populaires et sur les mythologies anciennes. Il n'a pas été cependant jusqu'à y comprendre les expressions, bien plus nombreuses sans doute — surtout dans les grands drames des dernières périodes — qui traduisent, sur le sens de la vie humaine, sur le mystère de l'au-delà, des idées qu'on peut, qu'on doit appeler religieuses, même si elles n'appartiennent guère à un corps de doctrine historiquement défini. Somme toute, ce qui apparaît surtout dans ce chapitre, c'est un Shakespeare très familier, notamment dans ses pièces historiques, avec le Christianisme catholique du Moyen Age, avec ses dogmes, ses institutions, sa hiérarchie, ses sacrements, ses fêtes — bref toute sa vie extérieure et intérieure.

L'analyse de M. Looten veut ici être exhaustive, et lui-même nous autorise (p. 84) à la trouver, de ce chef, un peu fastidieuse. Il se pourrait qu'à vouloir tout énumérer, elle ne mette pas toujours l'accent sur les éléments de l'étude qui le mériteraient le mieux. Que nous importe, après tout, que Shakespeare ait, avec tant d'autres (anglicans et puritains aussi bien que catholiques), associé l'idée du péché à celle du démon, conçu les vertus comme des grâces d'en-haut, mentionné les sacrements, les saints, de la vieille église (et ni les sacrements ni le calendrier ecclésiastique n'étaient abolis par l'Eglise Officielle) — tout cela, d'ailleurs, le plus souvent, à propos d'événements historiques que les chroniqueurs avaient racontés exactement comme le dramaturge le faisait à son tour? Le difficile, l'intéressant, serait de marquer le point où Shakespeare parle de la doctrine et des pratiques de la « vieille religion » avec une exactitude, ou une sympathie, exceptionnelles. M. Looten relève, par exemple, bien des pas-

Digitized by Google

sages qui trahissent, chez le poète, une connaissance assez banale et sèche de la confession (pp. 55-57); je ne crois pas qu'il ait relevé, même dans ces indications chiffrées qui abondent au bas de ses pages (et qui paraissent souvent inexactes), le curieux vers de *Roméo et Juliette* où Shakespeare a noté, avec une sûreté et une pénétration singulières, « l'air joyeux avec lequel on revient de confesse ». Autre exemple : cette étonnante figure d'Isabelle, dans *Mesure pour Mesure*, dont Shakespeare a eu l'idée de faire une novice dans un couvent de Clarisses, *changeant sur ce point les données de sa source* (même tel prédécesseur de M. Looten, pourtant plus explicite sur ce chapitre, a omis, si je ne me trompe, de souligner la chose : Raich, J. M., *Shakespeare's Stellung zur katholischen Religion*, 1884, p. 52-59) comme s'il désirait saisir une occasion de témoigner une fois de plus de son respect pour cette vie monastique que tant d'autres bafouaient autour de lui.

Bref, on estimerait volontiers qu'il y aurait eu avantage à confronter, dès ce premier chapitre — comme M. Looten le fait plus loin, par exemple, à propos du cas flagrant du *Roi Jean* — Shakespeare avec ses prédécesseurs et ses rivaux, à ne retenir que ce qui, dans sa représentation du catholicisme, est particulièrement précis ou particulièrement ému, en négligeant le reste. La conclusion de M. Looten n'en serait, ce nous semble, que mieux soutenue : « ce n'est pas avec l'anglicanisme protestant, c'est avec le catholicisme que Shakespeare est d'accord, et qu'il sympathise » (p. 92).

Si l'on s'en tenait à cette formule, on pourrait croire que notre auteur reprend à son compte les thèses outrancières de Rio, de Raich et de Bowden (*The religion of Shakespeare*, 1899). Mais il n'en est rien, et son jugement final est beaucoup plus nuancé. Dans une deuxième partie, la plus considérable de son étude (pp. 95-296), il reprend, chronologiquement, l'histoire de la carrière de Shakespeare ; il situe soigneusement chacune des périodes de cette existence dans son cadre spirituel; et c'est une série de tableaux très attachants. Voici Stratford, avec ses traces abondantes, malgré les persécutions commençantes, de l'ancien état de choses religieux — avec ce maître d'école, dont on a longtemps fait un puritain, et qui depuis 1917 paraît avoir été Simon Hunt, un futur jésuite ; Stratford avec son singulier mélange (M. Looten le fait très franchement ressortir) de tendances nouvelles insinuées dans d'anciennes traditions, comme les Bibles protestantes s'insinuaient dans les familles catholiques. Voici Londres, avec ses polémiques, ses campagnes anti-papistes organisées, ses sursauts de patriotisme où même les sujets persécutés d'Elisabeth se rangent aux côtés de leur reine, et, dans certains coins de cette société composite, toute

Digitized by Google

une floraison d'incrédulité plus ou moins agressive, qui s'inspire de Machiavel, de Giordano Bruno, ou de Montaigne. M. Looten ne se targue pas de pouvoir découvrir des relations encore inconnues entre l'œuvre de Shakespeare et ces mouvements de pensée religieuse. Mais la simple juxtaposition qu'il fait des pièces du théâtre shakespearien et des circonstances au sein desquelles elles éclosent suffit à donner à sa thèse un haut caractère de vraisemblance. Tout se passe comme si Shakespeare, tout pénétré par ses origines de souvenirs et d'impressions catholiques, avait peu à peu, mais surtout après une crise que l'on soupçonnait depuis longtemps, et que l'on situait déjà aux alentours des dernières années du XVIe siècle, versé dans une sorte de scepticisme souvent sombre, mais toujours noble et calme, très opposé aux attitudes combatives que tant d'autres adoptaient. Et finalement, notre auteur n'est pas loin d'accepter ce que bien des critiques en Allemagne, en Angleterre, et en France ont dit du détachement philosophique de Shakespeare.

Tout cela, disions-nous, est très plausible, sans être absolument prouvé. Nous nous demandons même si ce détachement n'a pas commencé plus tôt encore que M. Looten n'imagine. Quelque sympathie, esthétique peut-être plus encore que morale, que Shakespeare ait conservée pour la religion de ses pères, il paraît difficile d'attribuer à un catholique encore tant soit peu zélé des poèmes aussi peu scrupuleux que *Vénus et Adonis* et *Lucrèce* — un catholique avéré comme Southwell, et même un catholique fléchissant comme John Davies, s'en déclaraient scandalisés (ainsi que le remarque M. Brandl, *Shakespeare,* Berlin, 1922, p. 21). De même, la manière dont l'affabulation shakespearienne accepte le suicide — et cela, dès une pièce de jeunesse, comme *Roméo* — étonnerait chez un chrétien bien convaincu : je remarque d'ailleurs que sur ce point M. Looten n'a pas voulu rendre l'argumentation de Raich (*o. c.*, p. 104-107) contre Gervinus. Et l'indulgence avec laquelle Shakespeare, l'étonnant découvreur, à trente ans, de la Reine Mab, tourne son regard universel vers les légendes du folk-lore n'indique-t-elle pas aussi que dès lors le poète prime en lui le croyant ?

Tels sont quelques-uns des scrupules que la thèse de M. Looten laissera encore subsister, très probablement, chez la plupart de ses lecteurs. Mais dans son ensemble, cette thèse paraîtra, croyons-nous, très acceptable. Et la courbe qu'elle dessine dans l'histoire de l'âme shakespearienne, à quelque point qu'on l'infléchisse, en un sens ou en l'autre, un peu autrement que ne fait l'auteur, nous paraît très suggestive, non seulement de ce qu'a pu être le cas « William Shakespeare », mais encore de ce que maintes évolutions spiri-

Digitized by Google

tuelles ont dû être en ces temps ambigus de la réforme élisabéthaine.

Qu'on nous permette d'observer en terminant, non du tout pour enlever quoi que ce soit au mérite de cette étude, mais bien plutôt pour accroître son crédit, que la solution de M. Looten n'est pas essentiellement différente de celle que plus brièvement M. Brandl a esquissée dans la nouvelle édition de son ouvrage sur *Shakespeare* (*o. c.*, chap. I). Il est même assez piquant de constater que le président actuel de la « Shakespeare Gesellschaft » se rapproche d'une opinion qui autrefois fut avec une ampleur ou une brièveté également méprisantes anathématisée par les collaborateurs du « Shakespeare Jahrbuch » (vol. I, 1865, réponse fameuse de Bernays au livre à vrai dire bien peu critique de Rio ; vol. XX, 1884, signalement railleur du livre de Raich).

C'est que les études qui ont dans ces derniers temps renouvelé l'histoire du catholicisme sous le règne d'Elisabeth (Meyer, Pollen, etc.) en ayant mieux montré le caractère complexe, le cas Shakespeare lui-même ne paraît plus pouvoir être tranché par une opinion simpliste, quelle qu'elle soit.

A. Koszul.

J. Donat, *Summa philosophiae christianae*. Vol. I, Logica et Introductio in philosophiam christianam; vol. III, Ontologia; — Vol. V, Psychologia, 4e et 5e éd.; Innsbrück, Rauch, 1921-23. 3 in-8 de IX-227 pp.; de VIII-259 pp; de VIII-474 pp.

Le manuel du R. P. Donat est avantageusement connu.

Cette nouvelle édition présente un assez grand nombre de corrections et d'amplifications, dues à la tendance très louable de son auteur de mettre les candidats en théologie en contact avec les courants et les principales manifestations de la pensée philosophique moderne.

On remarquera des transformations utiles dans le traité de logique, surtout dans les parties concernant la signification des mots, les sophismes et paralogismes, la méthodologie.

L'ontologie se trouve augmentée par l'analyse de la notion de valeur à laquelle la philosophie moderne attache une si grande importance, et par celle de la notion du beau qui, sous forme d'appendice, constitue un petit traité d'esthétique.

La psychologie s'est accrue de 150 pages, consacrées à l'étude plus approfondie des sensations, de l'origine de la connaissance intellectuelle, des sentiments, de l'occultisme, de l'origine du genre humain.

Il est regrettable que l'auteur fasse des deux psychologies, l'empirique et la rationnelle, un seul traité et qu'il passe de l'une à l'autre sans avertir le lecteur du changement complet de méthode. Il y a

Digitized by Google

pourtant une différence essentielle entre les deux psychologies. Et la scolastique ne dit-elle pas que la différence des traités doit correspondre à la différence de leur objet formel ?

A. Boehm.

Carl Gebhardt, *Die Schriften des Uriel Da Costa*, Curis societatis Spinozanae, Amsterdam, 1922, in-8° de xl-286 pp. 7 florins.

Le présent volume est le deuxième de la Bibliothèque spinoziste éditée par les soins de la Société spinoziste à Amsterdam. Il contient la vie et les écrits (avec traduction allemande) d'unpersonnage qui incarne pour ainsi dire l'histoire et le sort tragique des marranes, juifs espagnols et portugais des xvie et xviie siècles, convertis au catholicisme.

Uriel da Costa, né et élevé dans le catholicisme en Portugal, vint s'établir à Amsterdam. Détaché d'un catholicisme tout à fait superficiel, il essaya de revenir au judaïsme, sans réussir à retrouver l'orthodoxie. Persécuté par ses coréligionnaires, il finit par se suicider en 1640.

Le présent volume contient l'autobiographie de l'auteur et un traité sur la « mortalité » de l'âme, car Da Costa niait la survivance de l'âme en cherchant à appuyer sa doctrine sur l'Écriture Sainte dont il accusait les Juifs d'avoir faussé le texte. Le sectarisme des Juifs finit par le détourner de toute religion positive : il n'admettait plus comme loi divine que la loi naturelle qui se résumait pour lui dans le précepte de l'amour.

D'après l'éditeur, Da Costa serait un précurseur de Spinoza non pas au point de vue philosophique, mais par son attitude hostile au caractère divin de la Bible.

A. Boehm.

Edmond Goblot, *Le système des sciences*, Paris, A. Colin, 1922.

« Le système des sciences », par M. Edmond Goblot, est un recueil de conférences données par lui à Barcelone en 1921. Il y vulgarisa les principales doctrines de son Traité de Logique. Un livre de M. Goblot s'impose à l'attention de ceux qui s'intéressent aux problèmes de la connaissance. Dans celui-ci, ils n'ont pas à chercher de nouvelles théories. Ils y trouveront un exposé simplifié des théories déjà connues, un exposé volontairement dégagé de toute discussion difficile, et très vivant. Peut-être cet exposé, destiné au grand public, paraîtra-t-il aux logiciens un peu trop simplifié, un peu trop dogmatique surtout : M. Goblot présente les questions et impose les solutions sous cette forme tranchante que prend l'enseignement quand les auditeurs ne sont pas initiés aux méthodes subtiles de recherche. Il réduit, par

Digitized by Google

exemple, l'opposition à la « morale scientifique » à une affaire d'ambitions personnelles : « c'est qu'une morale scientifique ôterait à des institutions et à des puissances qui en sont chargées depuis des siècles la direction de la vie humaine, spécialement l'éducation des enfants. Elle entraînerait un déplacement de l'autorité » p. 184. Il écrit, comme chose évidente, que « la responsabilité morale disparaîtrait sous la détermination qui rattache l'acte à la personne comme l'effet à sa cause » ; le libre arbitre supprimerait toute relation entre l'acte et la promesse : « serais-je responsable d'un acte qui surgirait en moi sans dépendre de mes penchants, de mes sentiments, de mes idées, de tout ce que je suis ? Puis-je l'empêcher, s'il est un fait spontané et imprévisible ? » p. 235. De tels procédés de simplification ont ainsi pour résultat, et, bien entendu, malgré les intentions de M. Goblot, d'altérer les doctrines qu'il condamne. Plus étonnantes sont quelques erreurs de fait. M. Goblot écrit, p. 207 : « aujourd'hui, l'apologétique s'appuie sur la morale pour fonder la croyance à la révélation », et il entend opposer par là notre apologétique catholique contemporaine à l'ancienne, qui « garde les méthodes de la science et s'adresse comme elle à la raison ». L'erreur porte ici sur une production littéraire si considérable qu'elle dépasse un peu le livre (1).

Trois doctrines surtout appellent l'attention et la discussion : celles de la démonstration, de la finalité, du rationalisme.

La déduction est tout autre chose que le syllogisme. Le syllogisme, par lui-même, ne saurait fournir ni des résultats qui ne seraient pas déjà contenus dans les prémisses, ni surtout des résultats qui seraient plus généraux que les prémisses. Or la déduction — on le voit évidemment en mathématiques — trouve des connaissances nouvelles, et qui sont très souvent plus générales que celles d'où l'on est parti. D'où vient alors la fécondité de la déduction et son pouvoir généralisateur ? Des constructions œuvres de l'esprit : « déduire, c'est construire. On ne démontre que des jugements hypothétiques. Pour cela, on construit la conséquence avec l'hypothèse » (p. 50-51). Ceci ne veut pas dire que la déduction soit une invention imaginative livrée à l'arbitraire et au hasard : les conclusions, bien que n'étant pas contenues dans les prémisses, sont néanmoins nécessaires. Elles sont nécessaires, parce qu'elles sont obtenues par des opérations réglées. Et ces règles des constructions qui aboutissent aux conclusions sont des propositions

(1) Voir aussi, p. 203 : les premiers chrétiens « ne semblent pas avoir fait de la foi un jugement de l'intelligence ». Cependant, les discours de Pierre et de Paul, dans les Actes, ne parlent que de vérités à croire, et des prophéties, des témoignages, des miracles qui les autorisent.

Digitized by Google

antérieurement admises, soit en vertu de démonstrations, soit à titre de définitions ou de postulats.

M. Goblot n'a pas voulu, dans des conférences pour le grand public, répondre aux objections que soulève cette théorie de la déduction. Ces objections concernent à la fois la nature de la déduction et sa signification formelle. M. Rougier, l'un des plus pénétrants contradicteurs de M. Goblot, s'étonne que l'on veuille faire dépendre le raisonnement des objets sur lesquels on raisonne, que les opérations du raisonnement soient des opérations manuelles exécutées mentalement, et il maintient que la validité du raisonnement ne dépend pas de la matière dont on parle, mais de la forme de ce que l'on dit (1). Et en effet les constructions n'ont lieu que si elles sont possibles, et l'on en doit démontrer la possibilité. Une autre difficulté aussi surgit. En dernière analyse, d'après M. Goblot, la nécessité de la conclusion repose sur les opérations, lesquelles dépendent de définitions *nominales* : « l'une et l'autre numérations (écrite et parlée) ne sont rien de plus que des définitions constructives et des conventions de langage. Elles n'énoncent aucune vérité » (2). Mais alors, il faudrait expliquer, d'une part: l'état psychologique universel des hommes persuadés que la conclusion doit sa nécessité à un enchaînement objectif, et d'autre part, pourquoi nos opérations, de quelque manière qu'on les conduise, ne sauraient aboutir à d'autres résultats. La conclusion de ma démonstration est-elle vraie parce que je l'ai construite, ou ma construction permet-elle seulement d'en reconnaître la vérité ?

La finalité est définie de manière purement immanente. La fin n'est pas une cause qui de l'avenir agisse sur le présent, elle est une orientation d'une série de causes et d'effets, elle est une modalité du déterminisme, c'est un « processus dans lequel la nécessité d'un fait est cause initiale de son apparition »(p. 126). Ou encore, on reconnaît la finalité « quand la circonstance qui rend cette chose utile ou nécessaire est justement la cause qui met en jeu le processus propre à la réaliser » Ce point de vue est légitime, il réprime la curiosité naïve qui cherche à surprendre les secrets de la Providence ; il donne satisfaction aux biologistes qui, comme le montre excellemment M. Goblot, s'occupent sans cesse de fonctions, d'adaptations, c'est-à-dire de finalités. Mais faut-il, pour autant, condamner toute finalité transcendante ? et même la finalité immanente demeure-t-elle intelligible, si elle est le seul et ultime mode de finalité ? Il y a, en effet, dans la notion même de finalité immanente, deux éléments hétérogènes, qui n'appartiennent

(1) *La structure des théories déductives*, préface, p. XIV.
(2) *Le système de la science*, p. 42.

Digitized by Google

pas au même plan de réalité et qui ne peuvent s'unir dans une définition, à moins qu'une cause transcendante ne rende raison de leur union. La finalité immanente est un système de causes et d'effets qui est régi uniquement par les lois mécaniques, physiques, chimiques, etc.; il n'y a pas à y chercher l'action d'une causalité intelligente, sinon dans le cas des machines construites par l'homme. Mais par ailleurs, cette série de causes et d'effets est orientée, elle aboutit à un résultat utile ; et que peut être un résultat utile, sinon un résultat qui intéresse une conscience ou au moins qui est analogue à un résultat qui intéresse une conscience ? Quel rapport y a-t-il donc entre le déterminisme du processus et son orientation ? Ne sont-ce pas des éléments étrangers l'un à l'autre, et dont le rapprochement est aussi inintelligible que si je mettais en relation la signification des lettres d'une affiche avec la matière chimique de quoi est fait le papier ?

La philosophie de la connaissance enseignée par M. Goblot est un rationalisme intégral. Entendez par là que l'idéal de la science est de tout démontrer, que la distinction des sciences déductives et empiriques est provisoire et qu'accepter une constatation sans avoir l'espoir de la démontrer plus tard, ce serait « recourir à l'inintelligible » (p. 39). Mais ce rationalisme, qui paraît si intransigeant quand il revendique pour son domaine tout le réel et tout le pensable, devient singulièrement timide quand il lui faut donner ses titres. Car les principes suprêmes sur lesquels il repose ne sont pas des vérités vues par l'esprit, mais des postulats indispensables. Pas plus du principe du déterminisme que de celui de contradiction , il n'existe une démonstration valable, ni nous n'en avons une intuition intellectuelle : ce sont des postulats « commodes, si commodes que ceux-là mêmes qui les contestent ne peuvent s'en passer » (p. 240). Et la conséquence en est, qu'il n'y a pas de philosophie : s'il n'y a pas de premiers principes, il n'y a pas de métaphysique, aucune connaissance n'est valable en dehors de celles de la science positive. La morale ne peut revendiquer aucun caractère de certitude ; du moins quand elle entre dans le domaine de la vie et que nous prenons des décisions : « en dehors de la science, il n'y a plus que l'ignorance » (p. 256).

Nous n'avons pas à discuter ces déclarations radicales. En apportant des arguments pour les justifier, le livre de M. Goblot a posé avec précision des problèmes : c'est un livre qui fait penser, mais qui étonne et déçoit quelque peu, en exaltant et en niant la puissance de l'intelligence.

Gaston Rabeau.

Digitized by Google

Abbé Léon Mahieu, *François Suarez, sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*, Paris, Desclée, 1921, in-8° de 531 p.

Le livre de M. l'abbé Mahieu sur Suarez est l'œuvre d'une science approfondie, impartiale et sereine. Il se compose de deux parties de longueur inégale. La première, qui est aussi la plus courte, présente d'abord une rapide étude des doctrines du XIIIe siècle au XVIe qui permet au lecteur de suivre la préparation de l'éclectisme suarézien; puis elle raconte la vie du célèbre théologien, vie simple et grande à la fois, consacrée à la piété et à un étonnant labeur. Les travaux du professeur de Coïmbre furent immenses et lui conquirent, de son vivant même, une réputation éclatante à laquelle mirent le sceau les louanges de l'autorité suprême. En 1607, le pape Paul V lui envoyait un bref qui le qualifiait de docteur éminent et pieux, *doctor eximius ac pius*. Le titre lui en est resté. Dix ans plus tard, il lui adressait encore un bref magnifique qu'il terminait par le vœu suivant : « Que Dieu vous octroie la récompense due à vos travaux ». Quand le bref arriva à destination, Suarez était allé recevoir au ciel cette récompense de sa laborieuse carrière.

La seconde partie, beaucoup plus étendue, expose la philosophie du maître, principalement dans ses rapports avec sa théologie. Nous disons : expose ; car l'auteur ne discute pour ainsi dire point; il vise seulement à dégager des nombreux ouvrages du grand docteur son exacte doctrine; et lorsqu'il la juge, en la confrontant surtout avec celle de saint Thomas, c'est avec beaucoup de sobriété. Il admire le génie de Suarez, sa vaste science, son érudition; et qui ne partagerait cette admiration? On a souvent répété la parole de Bossuet sur Suarez : « En lui seul on entend la plus grande partie des modernes »; et il eût pu ajouter qu'on entend aussi tous les anciens; car il les a lus et il accueille dans sa synthèse toutes les lumières qu'il trouve chez eux. Non seulement il jouit d'une grande autorité dans les écoles de théologie catholiques, mais la philosophie profane elle-même l'étudie et le cite. Descartes a certainement eu en mains sa métaphysique, et alors même qu'il ne le cite pas, il serait aisé de montrer sur plus d'un point la parenté réelle du cartésianisme et du suarézisme. Leibniz le connaît mieux encore ; dès l'âge de seize ans ayant trouvé ses œuvres dans la bibliothèque de son père, il les lisait et il s'y complaisait « comme à la lecture d'un roman », disait-il. Il le cite à plusieurs reprises ; il est vrai que plus tard, il en parle avec un certain dédain ; s'attaquant aux métaphores dont les auteurs scolastiques ont parsemé leurs thèses les plus ardues, il relève en particulier l'audace singulière de Suarez qui, pour marquer l'action de la cause

Digitized by Google

efficiente, dit qu'elle « influe », qu'elle verse l'être à un autre; expression barbare, dit-il, et qui n'éclaircit rien.

Néanmoins, ni les remarquables qualités du génie de Suarez, méthode rigoureuse et sereine, caractère moyen de ses solutions, clarté et élégance de sa langue, ni l'influence profonde qu'il exerça sur la pensée catholique ne voilent aux yeux de M. Mahieu les défauts et les lacunes de sa doctrine ; il les accuse même avec force. Son influence fut-elle heureuse ? se demande t-il; et il répond : Nous ne le croyons pas. Suarez voulut se frayer une voie moyenne entre le réalisme de Duns Scot, qui multipliait jusqu'à l'invraisemblance les composants métaphysiques des êtres, et le nominalisme d'Ockam, qui en réduisait le nombre à l'excès; et comme, à son époque, marquée par le développement des sciences historiques et expérimentales, beaucoup d'esprits trouvaient la métaphysique thomiste inaccessible ou rebutante, il s'éloigna souvent, peut-être par un louable souci apologétique, des voies tracées par le Docteur angélique. Ce ne fut point sans péril. En voulant rendre les mystères de la foi abordables à la raison et décharger la théologie des prétendues incompréhensibilités thomistes, il aboutit parfois lui même à des solutions désespérées et peu cohérentes entre elles ; par exemple, sa théorie de l'analogie a l'inconvénient de rapprocher à l'excès Dieu de l'homme, et par ailleurs, sa conception du principe d'identité en vient à mettre le mystère de la sainte Trinité non seulement au-dessus de la raison, mais en dehors d'elle et en opposition formelle avec elle ; Dieu est, par un côté, trop semblable à notre nature, et, par un autre, trop dissemblable avec elle. D'autre part, l'exemple qu'il donnait fut suivi par des disciples dont les hardiesses dépassèrent les siennes ; et l'on comprend dès lors que le renouveau du thomisme qui se produisit au XIXe siècle ait amené une réaction contre la philosophie suarézienne. Aussi lorsque, en 1917, on célébra à Grenade le troisième centenaire de la mort de Suarez, le Congrès de par la volonté de Sa Sainteté Benoît XV dut se borner à traiter des mérites du *Doctor eximius* comme canoniste et comme auteur des traités fameux *De Legibus* et *De Censuris*.

Eug. Lenoble.

Digitized by Google

CHRONIQUE DE LA FACULTÉ

I. — *Conférences du R. P. Delehaye.*

Le R. P. Delehaye G., président de la société des *Bollandistes*, a donné à la Faculté, les 25, 26 et 27 mars, trois conférences sur la méthode historique en hagiographie. La réputation scientifique personnelle du R. P. Delehaye et l'éclat qui s'attache au nom des Bollandistes avaient attiré à la première une assistance de choix, particulièrement nombreuse : la salle des Fêtes de l'Université était pleine comme aux jours de grandes solennités. Le savant historien avait intitulé sa conférence *Légende et tradition historique*. Illustrant sa démonstration par des exemples judicieusement choisis, il fit voir comment les légendes de saints s'élaborent et prennent consistance, et par quels critères, dans l'énorme masse des récits hagiographiques, dont tant de détails sont fantaisistes et dont beaucoup de héros n'ont même d'existence que dans l'imagination populaire, le critique peut trouver les éléments vrais, dignes d'entrer dans une histoire scientifique.

Les deux autres conférences étaient destinées à un auditoire plus restreint et mieux initié à la méthode historique. Dans l'une, prenant comme thème *A travers un volume des Acta Sanctorum*, le R. P. Delehaye exposa la méthode de travail des Bollandistes : fixation de la liste des saints, recherche, critique, utilisation des documents. Dans l'autre il montra l'application de la méthode scientifique à *La critique des Actes des martyrs*. Ces conférences furent suivies avec le plus grand intérêt par un public de professeurs et d'étudiants des diverses Facultés, par de nombreux représentants du clergé et par une élite de lettrés. Tous ceux qui ont eu le plaisir d'entendre et d'approcher le R. P. Delehaye gardent le meilleur souvenir de son trop court séjour à Strasbourg.

II. — *Attribution du prix annuel* (*1923-1924*).

Les lecteurs de la Revue se souviennent du sujet de concours proposé par la Faculté de théologie en 1923 : *L'amour de Dieu d'après saint Bernard*. Le sujet ne manquait pas d'attrait; de fait sept concurrents sont entrés en lice.

Les travaux présentés sont loin d'être d'égale valeur. On eût souhaité que chaque auteur donnât une exposition synthétique de la

Digitized by Google

pensée de saint Bernard, puis une appréciation critique qui aurait marqué la place de cette pensée dans l'histoire du problème de l'amour de Dieu.

Quatre travaux ne répondent point à ces exigences essentielles. Deux sont tout à fait insuffisants : on n'y trouve guère qu'un canevas superficiel du *De Diligendo Deo*.

Un troisième, plus développé dans son exposé, apprécie les idées du Saint plutôt d'après leur forme esthétique que d'après leur valeur psychologique et théologique. Sans contester l'intérêt de ce travail au point de vue littéraire on ne peut lui reconnaître une valeur scientifique.

Un autre mémoire de 103 pages se borne à l'étude du traité de l'amour de Dieu et des sermons sur le Cantique des Cantiques; de ce fait il est forcément incomplet; il manque d'ailleurs de pénétration. Il reste trois travaux qui ont retenu plus particulièrement, par leur mérite, l'attention du jury.

Le travail « Pax in veritate » révèle chez son auteur un esprit philosophique, préoccupé de situer l'œuvre de saint Bernard dans le milieu du XIIe siècle, de marquer les pensées inspiratrices de sa conception de l'amour, et de dégager les tendances métaphysiques qui lui sont sous-jacentes.

L'auteur, dans son introduction, reconnaît lui-même avoir pris pour fil directeur de son travail la mince, mais précieuse brochure du regretté père Rousselot : *Pour l'histoire du problème de l'amour*. Nous ne lui reprochons pas de s'être fait le disciple d'un tel maître, mais d'avoir parfois simplifié sa doctrine, parfois de l'avoir suivie trop littéralement, de n'avoir pas su toujours tirer profit de ses suggestions.

Le Père Rousselot lui-même ne l'invitait-il point, dans une note très substantielle de sa brochure, page 5, à chercher, surtout en dehors des traités didactiques de l'abbé de Clairvaux, les tendances profondes de sa pensée. Or, de parti pris notre auteur déclare avoir négligé ce qui est spiritualité et édification, C'était laisser de côté ce qu'il y a de plus riche et de plus profond dans la pensée de saint Bernard, c'était se condamner à être incomplet, et aussi à être infidèle dans une certaine mesure à l'esprit du guide choisi. Pour ces raisons, ce travail, auquel on a reconnu d'ailleurs de vrais mérites philosophiques, ne peut être retenu pour le prix.

Restent deux travaux qui l'un comme l'autre témoignent d'une connaissance approfondie de l'œuvre tout entière de saint Bernard. Ce ne sont point seulement les passages classiques et identiques de cette œuvre que nos auteurs ont interrogés, c'est à tous les écrits bernardins qu'ils ont demandé le secret des conceptions du grand mystique.

Digitized by Google

Ces deux travaux ont des mérites divers : ils se complètent en quelque sorte réciproquement.

Le mémoire qui a pour devise : « *Ille placet Deo cui placet Deus* » est une étude sérieuse, approfondie et méthodique, du sujet donné. Il brille par la richesse du style, l'originalité du cadre, la fidélité de la traduction des pensées bernardiennes. L'auteur se meut avec une grande aisance dans le monde de la psychologie mystique : non seulement il est un parfait connaisseur des œuvres de saint Bernard, mais il est au courant de toute l'histoire de la mystique. On le devine à de multiples allusions, et aux notes substantielles mises au bas des pages. La documentation est très riche et bien choisie. L'auteur aurait pu rendre plus profitable et plus facile encore la lecture des longs chapitres de son travail en leur donnant quelques sous-titres, appelés d'ailleurs par la logique de son exposition. On eût désiré un chapitre qui marquât davantage la place de saint Bernard dans l'histoire du problème de l'amour au Moyen-Age : il n'y avait qu'à développer les suggestions heureuses du P. Rousselot.

Le travail qui a pour titre « *Fasciculus myrrhae dilectus meus mihi* », moins parfait que le précédent, au point de vue littéraire et en fait de documentation, lui est supérieur comme exposé didactique. Dans un cadre de huit chapitres toute la pensée de saint Bernard se trouve concentrée, illustrée, analysée et appréciée.

Ainsi sont examinés non seulement les problèmes fondamentaux, psychologiques, métaphysiques et théologiques de l'amour de Dieu, mais aussi les questions secondaires et pratiques de l'ascétique et de la mystique que soulève l'étude de saint Bernard.

Moins brillant peut-être dans la forme que le travail précédent le mémoire : *Fasciculus myrrhae*, paraît devoir, pour ses qualités d'exposition didactique et exhaustive, être placé sur le même rang que lui.

Ainsi les deux derniers travaux, pour des qualités diverses et en quelque sorte complémentaires l'une de l'autre, ont paru à l'assemblée de la Faculté être d'une valeur égale : c'est pourquoi elle leur a partagé le prix. L'auteur du mémoire « *Ille placet Deo cui placet Deus* » est M. Pierre Guilloux, 42, rue de Grenelle, Paris. L'auteur qui a pris pour devise « *Fasciculus myrrhae dilectus meus mihi* » est M. l'abbé Pierre Bénabent, curé de Maurent, par Saint Félix (Haute-Garonne).

Que les deux lauréats veuillent bien recevoir ici les félicitations de la Faculté de théologie de Strasbourg.

Le Gérant : JOSEPH GAMON.

Le Puy-en-Velay. — Imprimerie Peyriller, Rouchon et Gamon.

Digitized by Google

PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE ET THÉOLOGIE (1)

La psychologie religieuse est une science à la mode. L'intérêt que lui ont donné des savants étrangers à toute foi positive, comme William James, a commencé sa fortune. On a publié, depuis lors, des documents auto-biographiques qui présentent, sous une forme vivante, comme une expérience, les états de la vie intérieure où Dieu agit et se manifeste plus visiblement; les théologiens se sont mis à étudier ces données à l'aide des principes de la dogmatique chrétienne ; et des livres comme ceux du P. Mainage ou du P. Huby sur la conversion, sont des preuves de la valeur, pour le théologien et le croyant, de l'expérience religieuse. Même les travaux sociologiques, avec les ressources de l'ethnographie et de la science comparée des religions, ont abouti à des résultats psychologiques qui concernent la théologie. Tel mémoire sur le sacrifice, paru dans l'Année Sociologique, ou le livre de M. Loisy sur le même sujet, intéressent le théologien aussi bien que l'ouvrage tout récent du P. Pinard de la Boullaye sur l'histoire de la science des religions. Les problèmes nouvellement posés sont innombrables.

Mais il est évident que la psychologie religieuse, telle que le théologien l'utilise ou telle qu'il la souhaite pour l'utiliser, ne pose pas les mêmes problèmes et ne les traite pas avec les mêmes méthodes qu'un William James, un Wundt, un Durkheim, un Delacroix. Pour ne prendre qu'un exemple, l'essentiel de la recherche, pour Wundt, est de déterminer ce qu'est la religion, ce qu'il y a de commun aux différentes phases de l'évolution religieuse de l'humanité. Mais y a-t-il, parmi les religions, l'une d'elles qui possède une vérité dogmatique, qui apporte aux hommes une révélation surnaturelle ? Il ne se pose pas la question,

(1) Cet article paraîtra prochainement dans un travail intitulé, *Introduction à la théologie.*

Digitized by Google

et il la considère comme évidemment impertinente : les termes dont il use à propos du christianisme, légendes, mythologie, etc., montrent assez sa conviction, et qu'a priori il exclut la possibilité d'une vérité surnaturelle. En ces conditions, il ne peut pas chercher les caractères de la religion normale hors des groupes humains : l'individu, pris à part, ne présente pas l'ensemble des caractères à quoi on reconnaîtrait la religion ; et, les possédât-il, il ne serait pas qualifié pour discerner si ces caractères sont un accident de son individualité ou des marques générales de la nature humaine. Étant donnés ces postulats admis implicitement, Wundt a donc raison de faire du problème religieux un problème de psychologie des peuples. Mais comme ces postulats ne s'imposent pas à nous, et que nous n'avons pas à nous demander ce qu'est la religion, dont nous possédons la réalité, les problèmes pour nous se poseront de manière toute différente, et différente sera la manière de les résoudre.

Malheureusement, nous ne possédons pas, jusqu'à ce jour, de traité ou de manuel de psychologie religieuse composé par un catholique. Les ouvrages des Pères, des mystiques, forment assurément une mine inépuisable de faits, de documents, d'analyses, de doctrines, à côté de laquelle les livres de nos contemporains sont peu de chose ; mais ces matériaux immenses n'ont pas été rassemblés de manière à former un ouvrage de psychologie. On avait annoncé un manuel de psychologie religieuse préparé par M. Henri Brémond, et sa biographie psychologique de Newman, comme son *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, nous excitent à souhaiter ardemment l'apparition de ce manuel. Quelques pages de la Psychologie expérimentale et de la Psychologie pédagogique du P. de la Vayssière résument beaucoup de recherches et peuvent servir de programme à la rédaction d'un cours. En attendant le livre que l'un ou l'autre de ces auteurs devrait nous donner, essayons de préciser, en nous plaçant au point de vue de la théologie catholique, d'abord la méthode de la psychologie religieuse, ensuite les divers rôles qu'elle est appelée à jouer en théologie, et, par suite, les divisions de cette discipline.

Digitized by Google

I. — Questions de méthode

On fait honneur, et avec raison, à William James, de s'être mis à étudier sans parti-pris, avec intelligence et sympathie, les phénomènes de la conscience religieuse ; d'avoir cité dans son livre de beaux textes catholiques ; d'avoir ainsi éveillé l'intérêt, la curiosité, et d'avoir initié à cet ordre de recherches toute une suite de travailleurs. Or, en même temps qu'on s'éprenait de la nouvelle science, on employait la méthode de l'initiateur. C'est une méthode d'introspection, mais non pas d'une introspection organisée selon des questionnaires ou en expériences précises : la matière ne s'y prête guère, pas plus que la tendance qu'a l'école pragmatiste de chercher les résultats utiles ; on se dirigeait de suite vers les cas qui, du premier coup, renseignent sur l'usage pratique à faire de la religion. On choisit donc des cas privilégiés, un saint Augustin, une sainte Thérèse, un Alphonse Ratisbonne ; on analyse les renseignements autobiographiques, on en tire la signification psychologique, avec des leçons sur la valeur de ces expériences décisives. Les premiers ouvrages de M. Henri Delacroix appliquent en partie cette méthode, et il semble que nos récents psychologues catholiques n'y sont pas infidèles.

Nous devons reconnaître que, si cette méthode est seule employée, elle prête à de graves objections, et elle est évidemment dangereuse. Des cas privilégiés, quel que soit le motif qui les fait choisir, ne peuvent pas nous renseigner, écrit Wilhelm Wundt, sur ce qu'est la psychologie religieuse normale ; ils ne peuvent pas plus nous éclairer sur sa notion que le courant des idées d'un aliéné ne serait susceptible de nous fournir, en formules universelles, les principes généraux de la connaissance. En effet, des cas privilégiés ne sont utilisables que si l'on a vérifié qu'ils portent toutes les marques essentielles de l'objet à étudier ; or, des exemples de dépression ou d'exaltation religieuses ne sont point décisifs en ce qui concerne les motifs psychologiques de la masse populaire ; et des motifs religieux, choisis arbitrairement dans une civilisation déterminée, ne peuvent être transportés, comme ayant la même signification, dans l'expérience religieuse universelle (1). A ces difficultés, il n'y a rien à répondre, sinon

(1) Wundt, *Mythus und Religion*, III, p. 518.

Digitized by Google

que les cas privilégiés n'ont point pour rôle de nous renseigner sur ce qu'est la religion : nous le savons par ailleurs ; ils ont à nous renseigner sur ce qu'est, en certaines circonstances déterminées, le rapport vivant de l'homme avec Dieu. Seulement, les circonstances déterminées sont ici tellement spéciales qu'elles donnent lieu à des états intérieurs qui ne sont pas ceux de la masse des hommes. L'expérience religieuse de sainte Thérèse ou d'Alphonse Ratisbonne a sans doute un prix inestimable, mais elle ne correspond pas à l'expérience normale : il est donc à souhaiter que la psychologie de l'avenir procède par observations, enquêtes, expériences qui portent sur l'humanité commune, ou du moins, puisqu'ici nous traitons de l'utilisation théologique de la psychologie, sur la foule des chrétiens ou la foule des catholiques.

C'est dire que la méthode de la psychologie religieuse doit être celle de toute psychologie, méthode d'observation, d'expérimentation individuelle, aussi bien que méthode extérieure d'observation sociologique ou de psychologie des peuples. Car ces dernières méthodes ont leur valeur et leur rôle nécessaires, pourvu qu'on n'en préconise pas l'emploi exclusif, ou qu'on ne prétende pas leur donner la primauté. Assurément, les idées religieuses et les sentiments religieux sont, parmi toutes les manifestations de la vie humaine, ce qui nous est imposé du dehors avec le plus de puissance : il n'y a pas de contrainte sociale, pas de principe juridique, pas de nécessité économique qui nous soient fournis du dehors avec une forme aussi infrangible, une autorité aussi absolue, que les données de la religion. Elles appartiennent donc, à ce titre, à la science sociologique, et les inductions de celle-ci peuvent mettre sur la voie de découvertes très importantes en ce qui concerne les forces qui mènent les consciences. Cependant, cette connaissance purement extérieure des faits serait superficielle et souvent fausse : si elle s'arrêtait à la morphologie spéciale (groupes religieux, diocèses, paroisses, ordres, confréries, etc.), ou aux actes du culte, elle laisserait échapper l'essentiel des phénomènes, les principes moteurs de la conduite religieuse, principes qui sont les croyances. Durkheim lui-même, à mesure qu'il étudiait, et pourtant chez des sauvages aussi primitifs que les Australiens, les formes élémentaires de la vie religieuse, modifiait peu à peu son attitude d'autrefois ; et, au lieu de placer

Digitized by Google

au premier plan les institutions, reconnaissait que celles-ci dépendent de causes plus profondes : « de plus en plus, écrivait-il, on a l'impression que les constructions mythologiques même les plus élémentaires sont des produits secondaires et recouvrent un fond de croyances à la fois plus simples et plus obscures, plus vagues et plus essentielles, qui constituent les bases solides sur lesquelles les systèmes religieux se sont édifiés. C'est ce fond primitif que nous a permis d'atteindre l'analyse du totémisme (1)». Seulement, les croyances sont envisagées par Durkheim comme appartenant à la conscience sociale, laquelle formerait une synthèse indépendante des consciences individuelles composantes et irréductible à celles-ci.

Quoi que l'on puisse penser de la thèse fondamentale de Durkheim, de l'irréductibilité des faits sociaux aux faits psychologiques individuels, il appert que la vie religieuse ne saurait être étudiée suffisamment par semblable méthode : si elle n'était qu'un phénomène social n'ayant rien de plus sacré que l'échange des valeurs ou la transmission du langage, cette méthode serait légitime; si elle est la rencontre de l'âme avec Dieu, cette rencontre doit être étudiée en elle-même, dans l'intérieur des cœurs. Et par là se décèle aussi l'imprudence commise par Wundt en faisant du problème de la religion un « völkerpsychologisches Problem »; car si les notions, émotions, actions religieuses sont celles qui sont introduites en nous du dehors avec plus de puissance, ce sont celles aussi qui pénètrent le plus profondément en notre intérieur et qui surgissent du dernier fond de notre être pour en dominer toutes les autres manifestations.

Concluons donc que la méthode de la psychologie religieuse, tout en usant des procédés de recherche sociologiques et ethnographiques, doit être avant tout une méthode de psychologie individuelle, et d'une psychologie individuelle qui étudie, avec les cas privilégiés, les phénomènes communs de la foule des hommes. Cette psychologie religieuse, mise au service de la théologie, prend avant tout, pour objet d'étude, la vie religieuse des catholiques ou des chrétiens, et est dirigée, aussi bien dans la recher-

(1) *Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 289. Dans son récent ouvrage, *La Religion et la foi*, M. Delacroix déclare, avec encore plus de netteté : « la foi est, pour la psychologie, le fait religieux primordial ».

Digitized by Google

che et dans l'interprétation des résultats, par les principes, les données de faits, les classifications de la doctrine révélée. Enfin, elle use de tous les procédés de recherche de la psychologie générale : introspection, observation extérieure, enquêtes, expériences, interprétation des documents historiques, etc.

II. — Rôle théologique de la Psychologie religieuse.

La philologie et l'histoire, si indispensables à la connaissance de la Révélation, et dont l'usage est requis sans cesse, fournissent à la théologie une aide qui est à peu près toujours de même nature. Il n'en va pas ainsi de la psychologie religieuse. Elle intervient moins souvent, mais pour rendre des services si disparates, qu'il y a lieu, avant tout, de les énumérer et de les caractériser séparément.

a) *Psychologie et histoire des religions.* — Pour l'historien des religions, le problème se pose nécessairement de la valeur et de la vérité de la religion : impossible d'étudier cette grande fonction sociale sans se demander à quel besoin elle correspond et comment elle le satisfait. Et si, incapable de trouver par l'histoire une solution naturelle, il cherche une origine surnaturelle de la religion, il entre dans l'apologétique, il en vient à l'histoire du christianisme. Mais une telle démarche est à la portée de quiconque connaît les traits principaux de l'histoire des religions; c'est un raisonnement qui a pour matière les résultats généraux de l'histoire des religions, mais qui n'en fait pas partie.

Or, cette histoire, prise en elle-même, doit-elle être qualifiée de science auxiliaire de la théologie, et en doit-on prescrire l'étude au théologien, au titre d'étude le préparant à la théologie ? Nous reconnaissons volontiers qu'introduire cet enseignement dans les universités catholiques, dans les Grands Séminaires, voire même dans les collèges, est une mesure qui s'impose, en une époque où toute une école d'historiens entreprend de ruiner la religion surnaturelle au moyen d'analyses dont le principe est fourni par l'histoire des religions. Mais, quelle que soit l'utilité, en vue de la polémique, de cette science, cette utilité ne fait pas d'elle une science auxiliaire de la théologie. Le christianisme porte en lui-même les preuves de sa vérité, et s'il fallait le prouver en déce-

Digitized by Google

lant l'inanité des systèmes qui prétendent le supplanter, on entreprendrait la tâche irréalisable d'énumérer et de discuter toutes les religions disparues ou vivantes.

En elle-même donc l'histoire des religions n'a pas à fournir des faits directement utilisables pour le théologien. Mais ces religions satisfont un besoin de l'âme humaine; leurs croyances, leurs rites, leurs morales mettent en branle les puissances de l'âme dont Dieu se sert, et parfois de manière analogue, dans le développement de la vie chrétienne. Voilà qui n'est pas indifférent pour le théologien. Seulement, ces données ne renseigneraient pas de manière précise et générale, si elles demeuraient éparses, isolées. Il faudrait au moins envisager une religion dans son ensemble, avec la coordination de ses parties essentielles, et déterminer son rapport à la vie intérieure. Si, par exemple, la civilisation assyro-babylonienne, ainsi que l'ont soutenu Winckler et M. Alfred Jeremias, est une civilisation « astrale », si la religion est ici une mythologie interprétant pour les profanes la science des astres, si le culte et la vie sociale sont totalement dominés par cette doctrine de mages, il y a là un cas tout à fait remarquable de « gnose », de doctrine purement intellectuelle se présentant comme salut des âmes et vie des sociétés (1). Ce problème psychologique est certes de grand intérêt, mais il ne peut demeurer séparé : on est obligé immédiatement, pour en apprécier la signification, de comparer la religion babylonienne à des cycles culturels qui reproduiraient des traits analogues. Et ainsi l'histoire des religions, pour fournir à la théologie une contribution utile, doit d'abord entrer dans les cadres d'une science comparée des religions, laquelle sera en mesure de préparer des inductions à la psychologie religieuse.

b) *Science comparée des religions.* — Seulement, la science comparée des religions ne peut être tenue, jusqu'aujourd'hui, pour une science constituée et possédant ses méthodes déterminées. On est encore à se demander quel est l'idéal de cette science, et dans quelle voie il faut s'engager. La réussite de la grammaire comparée a agi sur l'esprit des chercheurs, et ils ont tâché, plus ou moins consciemment ou inconsciemment, d'imiter les métho-

(1) Voir surtout le livre d'Alfred Jeremias, *Handbuch der altorientalischer Geisteskultur*, Leipzig, Hinrichs.

Digitized by Google

des de la nouvelle science. Mais Bopp, en fondant la grammaire comparée des langues indo-européennes, avait découvert une classe de faits, parfaitement déterminés, qui en allaient être l'objet : c'étaient les « correspondances linguistiques ». Dans les diverses langues ayant même origine, on rencontre des mots dont les éléments se correspondent selon des lois fixes : qu latin correspond à π grec en général, mais à τ devant ε ou η : λείπω = linquo, πέντε = quinque. Cette correspondance ne permet absolument pas de deviner la forme indo-européenne d'où sont dérivées les formes grecque, latine, sanscrite, lithuanienne, etc.; mais elle permet d'affirmer que cette forme a existé, et elle constitue, en elle-même, un fait social linguistiqne. Une fois déterminé le fait qui est l'objet de la science, la méthode devait se découvrir, et les linguistes n'y ont pas failli.

Malheureusement, la comparaison des religions ne peut s'attacher à un fait précis comme celui-là. Il n'y a pas moyen d'assimiler « aux problèmes précis et aux solutions certaines de la linguistique » les questions relatives à la religion : « ces matières, écrit M. Meillet, ne peuvent être traitées avec succès par les mêmes méthodes que la grammaire comparée ou par des méthodes analogues » (1). En effet, on chercherait vainement à déterminer, en matière religieuse, une « correspondance » : il y a bien, sans doute, dans les diverses religions, des mythes analogues, des cérémonies analogues : il y a, par exemple, des récits analogues de déluges, ou des dieux analogues de la végétation, ou des cérémonies analogues pour l'expiation du péché; mais ces récits, ces croyances, ces cérémonies ne sont pas matérialisés en un phénomène observable comme des correspondances de son. Si la grammaire comparée a un objet, c'est grâce à ce que le mot possède un élément physique qui incarne le phénomène social; or il paraît impossible de donner aux récits religieux, aux cérémonies analogues, un succédané directement observable; et, en eux-mêmes, les mythes, les cultes sont composés d'éléments si complexes qu'ils paraissent inaccessibles à l'observation scientifique et se prêtent tout au plus à la description littéraire.

Une méthode pourtant se présente aujourd'hui, préconisée par

(1) *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*, Avant-propos, p. IX.

Digitized by Google

nos ethnologues catholiques, et qui apporterait à la science des religions l'ordre, la cohérence et la précision qui jusqu'ici lui ont manqué : c'est la méthode des cycles culturels, due au P. Schmidt, et dont maints travaux très distingués, publiés par de nombreux savants, ont montré la fécondité et la rigueur. Au lieu de supposer a priori, comme l'évolutionisme classique, que la religion a commencé dans l'humanité par ce qu'il y a de plus simple et en même temps de plus bas au point de vue psychologique et moral, on se propose de classer les religions, dans l'ordre de leur dépendance et par là même dans l'ordre chronologique, d'après l'ensemble de la civilisation à laquelle chaque religion appartient. Car il y a des civilisations originales, dont les divers éléments, religion, coutumes, économie domestique, droit, manières de se vêtir ou de chasser... aussi bien les grandes fonctions sociales que les gestes en apparence dépourvus d'importance, se tiennent et forment un tout; non pas que ces éléments soient liés nécessairement par une causalité réciproque; mais en fait ils coexistent; et certains sont si caractéristiques qu'ils serviront à désigner une civilisation. Une fois qu'on aura dressé une classification des civilisations, des cycles religieux, économique, juridique, etc., qui constituent chaque civilisation, ou aura des moyens de reconnaître celles des civilisations qui sont originales par rapport à d'autres, de noter les emprunts qu'elles ont pu se faire; ainsi parviendra-t-on à découvrir les liens de dépendance mutuelle entre les diverses religions, et parviendra-t-on, soit aux éléments religieux provenant d'un exercice naturel des facultés de l'âme humaine, soit à ceux qui proviennent peut-être d'une révélation primitive et ont été ensuite recouverts d'une floraison malsaine de légendes mythologiques, de coutumes magiques et de cultes superstitieux.

Ce principe de classification et de recherche, par les cycles culturels, a mis la science des religions sur une voie sûre, et nul doute que plus tard la psychologie religieuse fera son profit des découvertes que promet la nouvelle science. Déjà le P. Pinard de la Boullaye a proposé toute une méthodologie; les auditeurs de la Semaine d'ethnologie religieuse de Tilbourg l'ont entendu l'expliquer, et nous la trouvons dans son grand ouvrage sur l'histoire de la science des religions. Cette méthodologie applique, avec beaucoup d'originalité et de souplesse, cette idée commune

Digitized by Google

à Le Play et à Georg Simmel, que les grands phénomènes sociaux sont le résultat d'actions élémentaires, que les phénomènes sociaux « microscopiques » sont la cause ou l'indice par quoi on connaît les phénomènes sociaux « macroscopiques ». C'est une méthodologie où la convergence de certains indices, où la réussite de combinaisons religieuses et sociales que le hasard n'explique pas, jouent un grand rôle; le P. Pinard le montre fort bien, et pour fonder sa méthodologie de science des religions, il fait appel à une logique de la probabilité. Souvent néanmoins l'ordre et la convergence des faits seront tels qu'on arrivera à la certitude.

Seulement, cette méthode ne donnera pas, *directement*, des résultats à la psychologie religieuse, car elle n'atteint pas l'intérieur des faits; elle les prend par leur extérieur, en tant qu'ils forment des moyennes sociales ou des lois dominant les personnalités individuelles. Et par là elle ressemble à la méthode célèbre qu'emploie l'école sociologique positiviste pour étudier les problèmes de la religion, et dont maintenant il nous faut parler.

Il s'agissait de déterminer le fait religieux en une unité observable. Puisqu'on ne le peut réaliser en un phénomène physique, on le cherchera dans un élément de mentalité sociale : l'analogie des récits de déluges, ou des dieux de la végétation, ou des expiations pour le péché, n'est-elle pas l'indice d'une « représentation collective », laquelle, étant le patrimoine de groupes déterminés, posséderait l'objectivité de ces groupes, et serait objet de science? C'est par ce biais qu'Emile Durkheim a abordé la science de la religion; et à mesure que sa pensée se mûrissait, il s'éloignait davantage du mécanisme social vers lequel inclinaient ses premiers travaux; il reconnaissait, dans les représentations collectives, non seulement un caractère spécifique irréductible aux représentations individuelles, comme la cellule vivante est irréductible aux éléments chimiques, mais une véritable « hyperspiritualité ». Et pensant avoir ainsi fondé objectivement la science de la vie morale et religieuse des sociétés, moyen pour reconnaître l'idéal objectif, il estimait sans doute avoir fondé, avec la morale, la religion de l'avenir.

Encore que M. Davy, interprète enthousiaste de la pensée de Durkheim, prétende que cette tentative est d'ordre purement scientifique, elle implique un véritable mysticisme social. Les

Digitized by Google

représentations collectives, nous dit-on, appartiennent à des groupes déterminés, et sont déterminées par ces groupes : « Il y a une civilisation chrétienne qui, tout en ayant divers centres, a été élaborée par tous les peuples chrétiens. Il y a une civilisation méditerranéenne qui a été commune à tous les peuples qui bordent le littoral méditerranéen. Il y a une civilisation nord-occidentale commune aux Tlinkit, aux Tsimshian, aux Haida (1) ».

Mais qui ne voit que les groupes sociaux ainsi constitués se superposent, ou interfèrent les uns avec les autres (2), et que diverses représentations collectives opposées peuvent ainsi coexister dans un même groupe? Ainsi, des représentations collectives provenant du christianisme, du patriotisme, du syndicalisme coexisteront et s'opposeront dans les mêmes individus et chez des individus différents : la démarcation des groupes, qu'on prétendait objectivement déterminés, demeure tout à fait vague, car les représentations collectives passent, par contagion, d'un groupe à l'autre; et, en fin de compte, il est impossible de les concevoir comme des faits nettement déterminés, sinon métaphoriquement et par un artifice de méthode.

Mais avec cette restriction, la méthode peut être bonne. Elle permet, en effet, d'isoler provisoirement ce qui semble se répéter socialement de manière indépendante des individus : ces faits sociaux, on les traite « comme des choses », et ainsi traités par masses, ils laissent voir leur dépendance à l'égard d'autres blocs : par exemple, après avoir déterminé, d'après plusieurs documents concordants, quelques-unes des représentations collectives des Israélites concernant le Messie (Messie roi temporel — Messie eschatologique — Messie transcendant), on essaiera aussi de déterminer la relation entre ces représentations collectives et celles du jugement des âmes individuelles, du renouvellement du monde, des bons anges, des mauvais anges. Pour des époques reculées où manquent les documents autobiographiques, nous ne sommes pas en mesure de procéder par une autre méthode, et des ouvrages tels que *le Messianisme chez les Juifs* du P. Lagrange,

(1) Note de l'*Année Sociologique*, citée par M. Davy, *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1920, p. 108.

(2) Sur l'interférence des groupes sociaux, voir dans la *Soziologie* de Simmel le chapitre intitulé : *die Kreuzigung der sozialer Kreise*.

Digitized by Google

ou la *Religion des Judentums* de Bousset sont, au fond, des ouvrages de psychologie religieuse sociale, où les faits sont traités comme des choses, vus dans des groupes sociaux plus ou moins nettement délimités.

Seulement, le théologien attend autre chose. Il ne s'occupe pas de la société et de ses lois pour elle-même, mais de Dieu et du rapport de l'homme à Dieu. Et bien que la Providence de Dieu conduise les sociétés et, surtout dans l'Ancien Testament, s'attache à des nations, à des tribus, à des groupes, l'essentiel de la religion pratiquée est tout de même le salut individuel des âmes. La science comparée des religions, entendue socialement, doit donc être éclairée par les inductions de la psychologie individuelle. Assurément, le devoir s'impose de ne pas transposer dans des groupes religieux éloignés de nous nos motifs et nos tendances. Reste quand même que toute interprétation psychologique suppose un minimum d'introspection.

Tels sont donc, en résumé, les résultats qu'apporte à la théologie la science des religions : d'une part, le besoin religieux général de l'âme humaine apparaît, ainsi que les besoins religieux spéciaux (prière, expiation, sacrifice, etc) ; d'autre part, la transcendance du christianisme est mise en une lumière de plus en plus vive; et si ce ne sont pas là des preuves immédiatement péremptoires, ni des preuves indispensables de la vérité de la religion surnaturelle révélée, c'est pour l'apologétique une nouvelle assurance dont elle se prévaut avec succès depuis saint Justin et Minucius Félix.

c) *Psychologie religieuse et préparation des âmes à la vie chrétienne.* — Si la théologie enseigne les connaissances qui agissent dans les âmes avec le plus d'efficace et y rencontrent aussi les résistances les plus vives, il est impossible de l'enseigner utilement sans y préparer les âmes. De plus, elle a à traiter de la foi, c'est-à-dire de l'adhésion à son propre objet : seule donc, parmi toutes les disciplines, elle a pour matière, au moins en partie, sa réussite dans les esprits et l'explication de ses échecs. Or ces réussites, ces échecs, comme ce qui intéresse l'homme tout entier, ont pour conditions le système général des croyances, des sentiments, des vertus et des vices : toute la vie y est engagée, et ainsi la théologie, soit pour user d'un auxiliaire qui lui ouvre les

Digitized by Google

esprits, soit pour se rendre compte à elle-même des conditions de la foi, ne peut se passer de la psychologie religieuse.

C'est ce que Platon faisait dire à Phèdre, avec un sentiment si net des conditions de l'action persuasive. Si la puissance de la parole consiste à conduire les âmes, il faut, disait-il, que l'orateur ait une connaissance théorique des âmes; mais il faut surtout qu'il perçoive subtilement les dispositions individuelles de chaque âme et sache s'y accommoder. Voilà comment l'orateur utilisera les procédés de la parole; mais s'il lui manque quelqu'une de ces choses, et qu'il pense parler avec art, il se trompe, et celui qui n'ajoute pas foi à ses démonstrations a raison (1).

Ce mot si dur de Platon s'applique au théologien. Nous voulons bien croire qu'un tact psychologique inné, une sympathie douée d'une sorte de divination et dirigée par la grâce tient lieu avantageusement d'une science acquise dans les livres. Ce serait pourtant présomption de négliger les moyens scientifiques de se faire un art personnel de persuader; et en tout cas, il reste que la théologie exige la connaissance scientifique des moyens de conquérir les âmes.

Cette connaissance scientifique consiste, ainsi que Platon l'a distingué, en une connaissance générale de la psychologie, surtout des classes de caractères, d'une « noologie », et en une connaissance individuelle de chaque âme. Des expériences bien conduites, comme celles indiquées par le P. de la Vayssière dans son manuel de Pédagogie (2), y peuvent contribuer utilement. Si, d'une part l'hostilité des pouvoirs qui se prétendent « laïques »; si, d'autre part, une réserve dont le principe est très juste, ne retenaient pas les éducateurs et les catéchistes dans leurs observations et leurs expériences, peut-être posséderions-nous déjà un manuel de pédagogie religieuse, s'appliquant d'ailleurs aussi bien aux grandes personnes qu'aux enfants. Il est à souhaiter que, malgré ces obstacles, la nouvelle psychologie religieuse fournisse bientôt aux théologiens, aux prédicateurs de l'Évangile, cet art de préparer les âmes et de les conquérir.

d) *Psychologie religieuse et théologie ascétique.* — Suivre le développement de la foi illuminant l'âme, à mesure que la grâce

(1) Ὁ μὴ πειθόμενος κρατεῖ, *Phèdre*, 271 D-272 B.
(2) *Psychologie pédagogique*, p. 194 et sq.

Digitized by Google

sanctifiante transforme la vie chrétienne, tel est l'objet de la théologie ascétique. Elle est la science de la vie chrétienne commune ; de son idéal, de ses obstacles et de ses moyens, de ses formes et de ses progrès. A se placer au point de vue de la spéculation pure, la théologie ascétique ne ferait qu'un avec la théologie mystique ; et cette discipline, à son tour, ne serait qu'une branche de la théologie morale, l'application de celle-ci à la direction des âmes vers une union toujours plus intime avec Dieu. Sa méthode serait donc moins descriptive que déductive : on s'attarderait moins à décrire les états spirituels par leurs traits psychologiques constitutifs, par leurs signes extérieurs, qu'à déterminer théologiquement leur nature (1). Seulement, la classification des sciences n'a jamais pu être faite uniquement selon la rigueur des principes spéculatifs ; en réalité, la masse des faits et des démonstrations qui intéressent des besoins pratiques dissemblables finit par se détacher de la science-mère comme un fruit mûr tombe d'un arbre, et vient à constituer une nouvelle science. Et puis, il y a les nécessités pédagogiques : on a rassemblé des faits si nombreux, si intéressants, si instructifs, qu'il a fallu séparer la description de ces faits de l'étude théologique de leur nature ; d'autre part, ceux qui étudient la morale chrétienne n'ont pas toujours besoin d'étudier en même temps la psychologie de la vie chrétienne. Ainsi s'est fondée une science ascétique et une science mystique, toutes deux principalement descriptives, et quelque puissantes que soient les objections théoriques à faire à cet usage, nul doute que la nécessité pratique le fera subsister.

D'ailleurs, les principes théologiques de l'ascétique réclament les précisions de l'expérience ; leur universalité doit être adaptée aux situations concrètes, selon les caractères des hommes, leurs dispositions, leur richesse ou leur misère psychologique. Et si la psychologie ne peut pas non plus entrer dans le détail infini des cas individuels, elle est du moins en mesure de pratiquer des analyses, de caractériser des états qui, tout en étant plus

(1) Voir Garrigou-Lagrange, articles sur la théologie mystique, dans la Vie spirituelle, I, p. 7, 145, 217, 361 et II, p. 1, 81. L'ouvrage bien connu du P. Poulain, *les Grâces d'oraison*, se place, au contraire, uniquement au point de vue psychologique et descriptif. Voir ch. xxx : *des méthodes scientifiques en mystique descriptive*.

Digitized by Google

particuliers que les normes de la théologie, se retrouvent analogues dans des catégories de fidèles. Ainsi les documents vivants permettent de réaliser dans le concret, de détailler en formes imprévues, les données générales fournies par la Révélation.

Perfection, obstacles, moyens, ces trois parties de l'ascétique n'ont besoin de l'expérience que comme auxiliaire; quant à la théorie des degrés de la vie spirituelle, elle est fondée uniquement sur l'observation. Assurément, le principe de la classification adoptée, la détermination des points de repère choisis pour terminer et ouvrir les périodes, dépendent de vues de l'esprit : les sept phases énumérées par saint Augustin correspondent à des concepts philosophiques ; la division tripartite en vie purgative, illuminative, unitive, est une démarcation de concepts fournie par la théologie morale. Mais, quelle que soit l'origine de ces cadres extérieurs, les faits qui les remplissent, la succession de ces faits, les lois de succession de ces faits, et les classifications précises de ces faits, sont intégralement donnés par l'expérience. Qu'on prenne au hasard, dans l'antiquité, les *Morales* de saint Grégoire, ou, dans les temps modernes, le *Traité de la Perfection* de Rodriguez ou celui, plus profond et plus didactique, du *Discernement des esprits* de Scaramelli, tout livre de spiritualité qui compte est toujours réellement composé, sous un appareil scolastique ou autre, de pratique vécue et d'expérience analysée.

Seulement, ce trésor immense de psychologie religieuse accumulée dans d'innombrables traités et documents n'a pas été organisé selon les méthodes de la science psychologique contemporaine. Il y aurait donc lieu de l'extraire des cadres scolastique ou pratique, pour le répartir dans les cadres psychologiques ; on traduirait ces documents en langage contemporain ; on y joindrait quelques expériences contrôlées, dans certains cas privilégiés, avec une complète précision (par exemple, des expériences pédagogiques), ainsi que beaucoup de documents autobiographiques non encore utilisés ; enfin, on rapprocherait les résultats ainsi obtenus des lois de la psychologie générale, comme aussi on noterait les caractéristiques par où ils s'en écartent.

e) *Psychologie religieuse et théologie mystique.* — La théologie mystique, science de développement de la vie spirituelle sous ses formes non communes, puise l'essentiel de ses enseignements

Digitized by Google

dans l'Écriture et dans la Tradition chrétienne : les principales classes de faits mystiques se trouvent mentionnés dans l'Écriture ; et d'autre part la doctrine de la grâce permet de déterminer les principes et les conditions, au point de vue surnaturel, des états mystiques. Cependant les données révélées, les spéculations théologiques même les plus assurées sont loin de fournir tous les matériaux de la théologie mystique, et peut-être même n'en pourraient-ils fournir le cadre.

Et, en effet, l'Écriture ne décrit pas la nature intime des faits mystiques ; elle n'en indique pas l'ordre ni les relations mutuelles ni le développement chronologique. Enfin, à s'en tenir à l'Écriture, on ne pourrait classer qu'en gros ces faits, et beaucoup de catégories, pourtant très nettement caractérisées, resteraient inconnues. En somme, si l'Écriture renferme les données primitives, et si la théologie dogmatique apporte l'explication dernière, à peu près tout le reste vient de l'expérience.

Les sources principales sont donc les documents laissés par ceux qui ont parcouru par eux-mêmes les étapes de la contemplation infuse. Or ces documents sont relativement récents. Car ceux de l'antiquité, par exemple, la Passion des saintes Perpétue et Félicité, la correspondance de saint Cyprien, sa vie par Pontius, la lettre célèbre racontant l'histoire des martyrs de Lyon (1), plus tard les vies des Pères du désert nous livrent des récits faits de l'extérieur (2), ignorant la nature intime des états et ne permettant pas d'apprécier la dépendance mutuelle de ces états.

Seuls, des documents autobiographiques nous donnent la réalité intime des états mystiques et la possibilité d'en suivre le développement. Telle la vie de sainte Thérèse écrite par elle-même. Certains traités théologiques, écrits par des hommes qui connaissaient par expérience les formes d'oraison les plus hautes, enferment aussi des trésors d'expérience vécue : ainsi, les œuvres de saint Jean de la Croix. De telles sources, nous livrant une expérience absolument différente de la nôtre, veulent être interprétées psychologiquement avant même que l'on cherche à les rapporter à des principes d'explication théologique. Autrement, on parlera de ce qu'on n'entend pas.

(1) Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, V, 1.
(2) Pourrat, *Spiritualité chrétienne*, I, p. 203-207.

Digitized by Google

Mais comment interpréter une expérience qui nous est totalement inconnue? Il faut se garder ici des opinions extrêmes : ne pas déclarer inaccessible toute intelligence des états mystiques ; ne pas les vouloir réduire, ainsi que font certains, à des phénomènes communs et éprouvés par tous, du moins dans leurs éléments constitutifs (1). L'interprétation, sans doute, sera d'ordre analogique, mais des essais d'interprétation analogique sont tentés, et non sans raison ni sans succès, par la psychologie commune : n'y a-t-il pas moyen, pour des gens qui n'ont jamais éprouvé ces phénomènes, de se faire une idée de l'état affectif pur ou de la fausse reconnaissance?

On dira, il est vrai, que l'état affectif pur et que la fausse reconnaissance sont des états composés d'éléments que nous éprouvons, que nous constatons, et que seule la forme du phénomène nous est inconnue. Mais, outre que la distinction d'éléments psychologiques séparables et réunis n'a guère de sens, les états mystiques éveillent dans les sujets qui les éprouvent certaines résonnances, certains effets psychologiques qui ne nous sont pas inconnus, et qui nous servent de signes extérieurs pour décrire et classer ces états.

Ainsi donc, la théologie mystique est une discipline à base de psychologie : d'une psychologie qui suit les mystiques, qui veut les comprendre par eux-mêmes, et qui n'hésite pas à accepter leurs descriptions et leurs interprétations, même quand elles semblent contraires aux données de la psychologie commune. On peut s'en rendre compte en feuilletant les classiques de la mystique, le *Château de l'âme* de sainte Thérèse, aussi bien que les traités didactiques récents, les *Grâces d'oraison* du P. Poulain. La différence entre les deux n'est autre que la différence entre la science jointe à l'expérience et la science qui interprète grâce à la psychologie.

(1) C'est ce que font, plus ou moins consciemment, et parfois malgré eux, les psychologues non chrétiens, étant obligés de résoudre le surnaturel en éléments naturels. Ils traitent l'effet psychologique du surnaturel comme le surnaturel.

Digitized by Google

III. — Division de la psychologie religieuse.

Les données que nous venons de rassembler, les analyses précédentes nous permettent de dresser le plan d'un traité de psychologie religieuse, tel qu'il soit susceptible de rendre service à un théologien. Tout autre serait-il, conçu par un incrédule : les faits de la conscience religieuse, quels qu'en fussent les degrés d'évolution et de valeur, seraient alors traités avec la même ampleur : on accorderait autant de place à la psychologie des Bouddhistes qu'à celle des catholiques ; de plus, certains problèmes qui n'ont de sens que pour un catholique, resteraient en dehors de la recherche, et ce sont ceux-là qui nous intéressent le plus.

En tout cas, ici comme partout, la recherche doit partir des faits les plus simples, pour aller, sinon aux plus composés de parties, du moins aux plus complexes et aux plus riches. Une première partie sera une psychologie religieuse élémentaire, comprenant : 1° une classification des phénomènes religieux, tels qu'ils se distinguent dans l'âme individuelle, tels aussi qu'ils se distinguent par leurs origines, sociales ou individuelles ; 2° l'analyse des principaux de ces phénomènes, du moins en ce qu'ils ont de commun ou d'analogue chez les différents individus; 3° les lois qui relient ces faits entre eux. On a vu précédemment qu'il existe des lois de dépendance, ou de développement des faits religieux (par exemple, lois de succession des phases de la vie spirituelle, ou des états d'oraison). Les méthodes employées seront : avant tout, les documents autobiographiques, parce qu'ils servent ensuite à interpréter les observations extérieures et les expériences; ensuite, les observations extérieures, les enquêtes sociales, les faits historiques du passé, qui manquent sans doute de signification intrinsèque, qui ont besoin d'être interprétés, mais qui permettent d'attribuer l'objectivité et parfois l'universalité aux résultats de l'introspection; enfin, les expériences, difficiles à organiser, difficiles à contrôler, limitées à des données encore extérieures et grossières, mais qui néanmoins ne sont pas à négliger. On trouvera, dans la *Psychologie pédagogique* du P. de la Vayssière, des renseignements clairs et précis sur ce qui a été tenté jusqu'à ce jour en matière de pédagogie religieuse

Digitized by Google

scientifique, et les méthodes employées sont, en somme, celles d'une psychologie religieuse générale.

Cette première partie, limitée à la conscience individuelle, ne renfermera pas encore tous les phénomènes élémentaires. Il y en a, en effet, un bon nombre, tels que le culte, qui sont essentiellement sociaux ; d'autres trouvent dans des actes sociaux une expression si simple, si immuable et si puissante qu'ils en sont inséparables ; ainsi les formules de foi, les catéchismes, les prières populaires ; il en est enfin qui tendent à créer des faits sociaux et s'apprécient par leur résultat social : la charité chrétienne, vertu du for intérieur, se connaît à ses fruits. La seconde partie de notre traité sera donc consacrée aux phénomènes religieux sociaux. L'enquête s'étendra à tous les ordres de ces phénomènes, et d'abord aux phénomènes religieux des « primitifs », des non civilisés, des religions autres que le christianisme, d'autrefois et d'aujourd'hui. C'est là qu'il importera d'établir les classifications avec prudence, de n'en pas choisir une qui corresponde, comme celle de Wundt, à un évolutionisme admis a priori. Inutile de rappeler encore une fois qu'en l'état actuel de la science des religions, une psychologie sociale des religions ne peut être que fragmentaire et hypothétique ; c'est pourquoi l'enquête portera principalement sur les faits des sociétés chrétiennes et surtout des sociétés catholiques : le culte et les institutions, l'expression sociale des idées et des sentiments, les œuvres sociales inspirées par la foi.

A la suite de ce double travail préparatoire, on sera en mesure d'aborder les phénomènes complexes, le développement, l'enrichissement de la vie religieuse des âmes, avec les obstacles, les déchéances, les relèvements. D'abord, l'étude des phénomènes normaux, correspondant à la théologie ascétique ; puis, celle des phénomènes où l'âme est avant tout passive, correspondant à la théologie mystique. Seulement, ici le rapport entre psychologie et théologie devient plus étroit, et la dépendance est réciproque : tandis qu'une description du culte est possible d'un point de vue purement social et psychologique à quelqu'un qui ignore la théologie, comprendre les phases de la vie sprituelle ne se peut faire sans théologie.

Jusque là, la psychologie religieuse est une science de faits et de lois ; or le classement des faits, la subordination des lois met-

Digitized by Google

tront en lumière une dépendance générale, une unité plus profonde. C'est le problème psychologique de la Religion en général; à quels besoins. à quelles tendances correspond-elle? Quelle est cette forme d'unité qu'elle impose à la vie humaine? Comment s'opère la liaison entre les faits œuvres de l'homme, et l'apport de la Révélation? De quelle nature est la relation vivante entre cette sorte de nécessité intérieure qui porte l'homme vers Dieu et le don libre et gratuit que Dieu lui fait?

Mais ce problème, à son tour, dépend d'un autre; ou bien, à supposer qu'il puisse, traité séparément, recevoir une solution, cette solution n'apparaîtrait plus que comme un cas particulier, et il faudrait généraliser le premier problème. Il ne s'agit pas seulement, en effet, de savoir ce que la Révélation apporte à celui qui devient chrétien, ce que représente la foi pour le converti nouvellement justifié; il s'agit, en général, de savoir quelle relation il y a entre les phénomènes religieux connus, comme des faits naturels, par notre conscience ou par l'observation externe, et l'action de Dieu en nous, c'est-à-dire la grâce. Et ici la collaboration de la théologie est si indispensable que la psychologie religieuse ne diffère plus de la dogmatique que par un artifice de méthode, d'ailleurs légitime, par la considération prépondérante des faits psychologiques (1).

Gaston Rabeau,
professeur à l'Université de Lublin.

(1) Le tableau synoptique suivant résume le plan d'une psychologie religieuse.

PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE

Phénomènes élémentaires. { 1re partie. Psychologie individuelle élémentaire.
2e partie. Psychologie sociale.

3e partie. Le développement de la vie intérieure.
4e partie. Le problème psychologique de la Religion.
5e partie. La vie religieuse et la doctrine de la grâce.

Digitized by Google

LES

PROBLÈMES DU LIVRE DE JOËL

I. — UN DEUTÉRO-JOËL ?

Il y a presque cinquante ans qu'Adalbert Merx, dans l'avant-propos de son commentaire du livre de Joël (1), écrivait que ce prophète n'a pas encore été compris. Depuis lors une vingtaine d'autres commentaires (2) et de nombreuses études (3) ont paru, où les exégètes de toute langue et de toute confession se sont efforcés de résoudre les vieilles énigmes que renferment les quatre petits chapitres de ce livre. Cependant on est tenté de répéter encore aujourd'hui que la clé de Joël est toujours à trouver. Car les réponses données aux principales questions qu'il soulève sont, jusque dans ces derniers temps, les plus différentes.

Parmi ces problèmes, deux sont depuis longtemps au premier plan : savoir l'origine du livre et le sens des deux premiers chapitres.

(1) Adalbert Merx, *Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger*, 1879, p. IV.

(2) Les principaux sont : Hitzig (1881), Trochon (1883), Scholz (1885), Knabenbauer (1886), Le Savoureux (1888), Keil (1888), Preuss (1889), Beck (1898), L. A. Smith (1900), Driver (1901), Nowack (1903), Marti (1904, 1922), Pusey (1906), von Orelli (1908), van Hoonacker (1908), Riessler (1911), Bewer (1912), Sellin (1922), Schmalohr (1922). Nous n'avons pas pu consulter la dernière édition du commentaire de Nowack, parue en 1922.

(3) P. e. Holzinger, *Sprache und Abfassungszeit des Propheten Joel*, dans *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, 1889, p. 88 ss.; Stocks, *Der Nördliche und die Komposition der Buches Joel*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1908, p. 725 ss.; Gaeberlin, *The prophet Joel. An Exposition* 1909; Knieschke, *Die Eschatologie der Buches Joel in ihrer historisch-geographischen Bestimmtheit. Dissertation*, 1912; Budde, « *Der von Norden* » *in Joel* 2, 20, dans *Orientalistische Literaturzeitung*, 1919, p. 1 ss.; *Der Umschwung in Joel* 2; *ibidem*, p. 104 ss.; Baumgartner *Joel* 1 *und* 2, dans *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentlische Wissenschaft*, n° 34, 1920, p. 10 ss.

Digitized by Google

Tandis que l'exégèse commune s'applique à les résoudre indépendamment l'un de l'autre, de nos jours un nombre croissant d'auteurs aime à voir entre les deux une connexion étroite. Le sens ambigu, c'est-à-dire à la fois historique et eschatologique, de cette première partie proviendrait de ce que cet écrit se compose de deux couches, dues à deux auteurs différents. Le vrai Joël aurait seulement composé, à l'exception de quelques versets, les chapitres I-II pour décrire une invasion exceptionnelle de sauterelles et le secours que Jahvé a prêté aux Israélites dans cette calamité. Un autre prophète inconnu aurait regardé ces insectes ravageurs comme les avant-coureurs du grand jour de Jahvé; il aurait pour cela remanié le texte dans un sens eschatologique, en intercalant plusieurs versets et modifiant quelques autres; il aurait surtout ajouté toute la description du jugement final, contenue dans les chapitres III-IV.

On abandonne donc, au point de vue de l'origine et du sens, l'unité du livre. Il y aurait un Proto- et un Deutéro-Joël, comme un Proto- et un Deutéro-Isaïe, un Proto- et un Deutéro-Zacharie.

Un aperçu des phases diverses par lesquelles a passé le système dont on vient de tracer les grandes lignes, nous donnera l'idée des problèmes qui se posent relativement à l'origine du livre de Joël et dont l'exégèse se doit d'entreprendre la solution.

I

La théorie du Deutéro-Joël a une histoire déjà longue et passablement compliquée.

Le premier qui l'ait émise est Maurice Vernes. Surtout dans sa thèse de doctorat (1872) (1) il prétend que l'ordre des idées dans les chapitres I-II et III-IV est, non seulement différent, mais presque contraire. Il serait question de deux jours de Jahvé. Le premier, décrit dans les chapitres I-II, appartiendrait au passé et consisterait dans un châtiment des Juifs dont l'invasion des sauterelles fut l'instrument. Par suite des supplications des Israélites

(1) *Le peuple d'Israël et ses espérances*, 1872, p. 46-54; voir aussi *Histoire des idées messianiques*, 1874, p. 13 s.; *Mélanges de critiques religieuses*, 1880, p. 218-228.

Digitized by Google

Jahvé arrêta le fléau et lui fit succéder une ère d'extraordinaire fertilité. Les chapitres III-IV, par contre, annoncent pour l'avenir une grande manifestation de Jahvé, qui sera accompagnée de signes sur la terre et au ciel. Elle amène ruine et honte seulement pour les peuples païens, pour les Juifs, au contraire, bonheur et gloire éternelle. Ce désaccord sur le temps, la nature et l'objet des jours de Jahvé ferait supposer deux auteurs différents. Chacun aurait écrit au VIIIe siècle. Plus tard les collecteurs des écrits prophétiques auraient réuni les deux morceaux en un seul livre sous le nom de Joël.

En 1896, J. W. Rothstein (1), indépendamment de Vernes, qu'il ne semble pas connaître, relève de nouvelles différences entre les deux parties du livre. Tout d'abord la situation politique qui se reflète dans la première serait tout autre que celle de la seconde. Là le peuple et l'Etat de Juda sont intacts; toute allusion manque à une dispersion des Israélites, à une conquête et à un partage du pays. Les sauterelles et la sécheresse forment l'unique fléau. Si les peuples des alentours se moquent des Israélites, c'est seulement à cause de ces calamités agricoles. Ici la situation serait changée. Le peuple est divisé et au moins en grande partie dispersé. La tranquillité publique, supposée dans les chapitres I-II, ne serait réalisée, d'après les chapitres III-IV, que dans un avenir lointain, après un terrible jugement des nations. — A ces divergences de fond il faudrait ajouter une grande inégalité dans la forme. Le second morceau serait dépourvu de toute originalité; il présenterait beaucoup d'emprunts faits aux prophètes antérieurs et serait caractérisé par une lenteur et une prolixité fatigantes. Il ne pourrait donc pas être l'œuvre de l'écrivain qui, dans la première partie, décrit d'une façon si vivante le fléau des sauterelles et qui adresse au peuple des paroles si émouvantes. Les deux premiers chapitres seraient écrits avant l'exil, les deux derniers après l'exil. Le compilateur qui les a réunis aurait ajouté 2,20 et probablement aussi 2,10 .11.

Cette explication de Rothstein a obtenu dix ans plus tard l'approbation de V. Ryssel (2).

(1) Dans l'édition allemande de l'Introduction à l'Ancien Testament de S. R. Driver, p. 333 ss.

(2) *Jewish Encyclopaedia*, t. VII, 1904, 206 ss.

Digitized by Google

Tandis que Vernes ne suppose aucune retouche de la première partie, due à l'auteur qui a composé la seconde, Rothstein en considère trois versets comme ajoutés par lui. Cette supposition a mis le problème de l'origine du livre en relation avec celui du sens des chapitres I-II et est devenue le point de départ d'une série d'hypothèses qui ont pour thème commun l'existence de deux auteurs et de deux sens différents dans les prophéties de Joël.

Le premier qui ait exploité l'idée de Rothstein est Bernhard Duhm (1). Il fait remonter la coupure entre les deux parties à 2, 17. Joël a, selon lui, composé seulement 1, 1-2, 17, ce chant si poétique sur les sauterelles. Le reste par contre constituerait un traité de « dogmatique apocalyptique », écrit par un « prédicateur synagogal » dans une prose des plus médiocres. Celui-ci aurait ajouté son exposé à la poésie de Joël et y aurait, pour la rendre conforme à ses idées eschatologiques, intercalé 1, 13b, 15; 2, 1b-2a. 3c. 11 b. Karl Marti (2) a adopté à peu près telle quelle la théorie de Duhm. D'autres ne l'ont approuvée qu'au prix de diverses modifications.

Gustave Hölscher (3) propose de la corriger à deux points de vue. D'après lui l'œuvre originale de Joël s'étend jusqu'à la fin du second chapitre ; d'autre part, il faut retrancher de ces deux chapitres un bien plus grand nombre de versets : surtout 2, 2-11 c'est-à-dire toute la seconde description des sauterelles dans laquelle celles-ci n'apparaissent plus comme des insectes ordinaires, mais comme le grand ennemi apocalyptique, ensuite 1, 15; 2, 1b-2a. 20 et peut-être aussi 1, 13-14 ; 2, 12-14. 25. 26b-27.

Ernest Sellin (4) se rallie en partie à l'hypothèse de Duhm, en partie à celle de Hölscher, tout en évitant leurs excès critiques. Il conçoit l'origine du livre de la façon suivante : Joël a écrit les chapitres I-II sauf les versets 1, 15; 2, 1b-2a. 10a-11b et quelques mots de 2, 20. 23. 27. Un autre prophète aurait vu dans les dévastations, causées par les insectes, un signe précurseur du jour de Jahvé. Pour ce motif il aurait intercalé les versets apoca-

(1) *Anmerkungen zu den zwölf Propheten* 1911, p. 96 ss.

(2) Dans : *Die Heilige Schrift der Alten Testamentes, übersetzt von* E. Kautzsch, 4e édition, publiée par A. Bertholet, 1922, t. II, p. 23.

(3) *Die Propheten. Untersuchungen zur Religions Geschichte Israels*, 1914, p. 430 ss.

(4) *Das Zwölfprophetenbuch, übersetzt und erklärt*, 1922, p. 111 ss.

Digitized by Google

lyptiques qui viennent d'être cités et ajouté les chapitres III-IV. 4, 4-8 serait une addition encore plus tardive. — La raison fondamentale pour laquelle Hölscher et Sellin croient devoir suivre la théorie de Duhm, c'est qu'ils y voient le seul moyen pour expliquer la contradiction que présenterait le double sens de la première partie.

Le partisan le plus enthousiaste de cette nouvelle théorie est l'Américain Julius A. Bewer (1). Il en donne un exposé détaillé et il cherche à discerner de la façon la plus minutieuse l'œuvre du premier et du second Joël. Comme Rothstein et Duhm, il constate, dans le livre actuel, de grandes différences pour le fond et la forme. Il veut surtout prouver que le Deutéro-Joël dépend beaucoup des prophéties antérieures, tandis que le vrai Joël serait tout à fait original dans ses idées et ses expressions. Il attribue à Joël non seulement les deux premiers chapitres, à l'exception de quelques versets que nous allons indiquer tout de suite, mais encore deux morceaux des deux autres, à savoir 3, 1-4a et 4, 2a. 9-14b. Le second aurait écrit 1, 15; 2, 1b. 2a. 6. 10. 11 ; un mot de 2, 20; 2, 26b. 27; 3, 4b. 5; 4, 1-2b, 15-21. A une troisième main serait dû 4, 4-8.

Enfin il nous faut mentionner la dissociation, plus savante encore, imaginée par Paul Riessler (2). Selon lui, Joël se divise en deux parties ; un récit historique 1, 1-2, 17 et des promesses de salut 2, 19-4, 21. Les deux sont réunies entre elles par la note 2, 18. Le gros du livre provient de Joël. Mais le noyau primitif ne comprenait que 1, 2-4; 1, 8-12; 2, 1-3. Il a été élargi par les morceaux parallèles, 1, 5-7; 1, 13-20; 2, 15-17, les promesses 2, 19-20. 27 et l'annonce du jugement dernier 3, 1. 3; 4, 1-3 et 4, 9. 10. 12. 13. 17. Plus tard ce recueil des prophéties de Joël a été complété par les paroles qui se lisent 2, 4-9, 12-14. 21-24. 26; 3, 1. 4; 4, 4-8. 14-16 et par le fragment 4, 18-21. Ce dernier, ainsi que 4, 4-8, ne provient pas de Joël, mais d'un prophète plus ancien. Cette œuvre complexe a en outre reçu des gloses et des notes marginales sous forme de mots et de phrases entières qui

(1) *A Critical and Exegetical Commentary on Obadiah and Joël* 1912, p. 49 ss, dans : *The International Critical Commentary.*

(2) *Die Kleinen Propheten oder das Zwölfprophetenbuch, nach dem Urtext übersetzt und erklärt*, 1911, p. 130 ss.

Digitized by Google

sont contenus dans les versets 1, 2. 3. 7b, 10b. 12. 14. 15b-17a α b. 18. 20b β; 2, 1b. 2a α. 3b β. 7a β. 11-13a β b. 14b, 17. 20. 22b-26b; 3, 2, 3b, 5; 4. 8. 11. 13. 14b. 21a.

Cette conception s'éloigne, comme on le voit, beaucoup de toutes les précédentes. Elle a, en somme, peu de commun avec elles. Aussi son auteur n'emprunte-il pas, comme les autres, ses arguments au livre même de Joël, mais à une théorie tout à fait personnelle sur l'origine des écrits prophétiques en général. Il distingue, pour tous les livres prophétiques, un noyau primitif assez mince, élargi par des récits parallèles et des promesses, fournis par d'autres discours du prophète ou même par des discours d'autres prophètes. Cette critique trop subjective, malgré quelques rares éléments justes, n'a guère trouvé d'adhérents. Ici elle nous intéresse uniquement dans la mesure où elle a des points de contact avec le système que nous sommes en train d'étudier. Ils consistent en ce que Riessler regarde comme des gloses quelques versets que les autres critiques envisagent comme appartenant au Deutéro-Joël, notamment 1, 15b; 2, 1b. 2a. 11.

Telles sont les formes, en partie extravagantes, sous lesquelles on veut attribuer le livre de Joël à deux et même trois auteurs. Ces théories ne forment pas un cas isolé dans l'exégèse moderne. Le Deutéro-Joël a depuis longtemps, comme nous l'avons déjà relevé, son prototype dans le Deutéro-Isaïe et dans le Deutéro-Zacharie. En particulier la supposition, d'après laquelle on aurait donné une retouche eschatologique à un texte qui n'avait primitivement qu'un sens historique ou simplement prophétique, n'est pas non plus sans exemple. C'est ainsi que Budde (1), Hölscher (2), Sellin (3) l'ont faite pour Is. 13, Marti (4), même pour Is. 6,1-9,6 et Bertholet (5) pour plusieurs psaumes, p. e. pour le ps. 7. C'est la même méthode qu'on applique à Joël pour partager son livre entre deux auteurs différents.

(1) D'après Sellin (*op. cit.*, p. 120) dans la *Festschrift*, publiée en l'honneur de Baudissin, p. 55-70.

(2) *Op. cit.*, p. 431.

(3) *Op. cit.*, p. 120.

(4) *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentlische Wissenschaft*, n° 34, 1920, p. 113-121 : *Die jesajanische Kern in Jes.* 6,1-9, 6.

(5) Dans : *Die Heilige Schrift der Alten Testamentes, übersetzt* von Kautzsch, 4e éd., publ. par A. Bertholet, t. II, vol. p. 126.

Digitized by Google

II

Ces hypothèses sur la double origine du livre de Joël ont pour incontestable résultat d'enrichir d'un nouveau chapitre l'histoire littéraire de l'Ancien Testament. Il y a d'autant plus intérêt à les étudier que le nombre des auteurs qui les émettent ou les acceptent s'est déjà bien accru, tandis que chez nous les exégètes semblent les avoir jusqu'ici à peu près complètement ignorées. M. van Hoonacker mentionne incidemment la théorie de Rothstein et la caractérise comme totalement invraisemblable (1). M. Edouard Tobac, dans sa récente étude sur les prophètes d'Israël (1921), M. J. Schmalohr, dans son commentaire encore plus récent (1922), ne les connaissent que d'après l'œuvre déjà bien dépassée de Vernes et de Rothstein. L'un (2) et l'autre (3) se contentent de les signaler dans une seule ligne. Sans être aussi important que l'imaginent ses auteurs, le système du Deutéro-Joël est assez répandu pour mériter un examen plus sérieux, qui aura pour résultat d'en faire écrouler le fondement.

La distinction d'un Proto- et d'un Deutéro-Joël se base sur une double série d'arguments. D'une part, il y aurait une si grande différence entre les deux parties du livre qu'elles ne peuvent pas provenir du même auteur. D'autre part, la première partie renfermerait une série de versets qui ne cadrent pas avec le contexte et dont l'existence s'expliquerait mieux si on admet un second auteur qui les a ajoutés après coup. Puisqu'ils contiennent des idées eschatologiques comme toute la seconde partie, on obtient un ensemble assez homogène pour constituer une formation secondaire. Ces deux argumentations se soutiennent mutuellement ; mais dans une certaine mesure l'une est indépendante de l'autre. Unies ou séparées, elles sont loin d'être décisives.

D'abord la prétendue différence entre les chapitres I-II et III-IV suffit-elle à établir la dualité d'auteur ?

(1) A. van Hoonacker, *Les Douze Petits Prophètes, traduits et commentés*, 1908, p. 140.

(2) E. Tobac, *Les prophètes d'Israël. Études historiques et religieuses*, t. II-III, 1921, p. 599.

(3) J. Schmalohr, *Das Buch des Propheten Joel, übersetzt und erklärt*, 1922, p. 4.

Digitized by Google

On l'a signalée premièrement pour le fond. D'après Vernes, il y aurait en premier lieu un désaccord par rapport au temps. Dans I-II nous lisons que le jour de Jahvé a déjà eu lieu, dans III-IV par contre qu'il est encore attendu. — Cette affirmamation est en contradiction flagrante avec 1, 15 ; 2, 1. 11, versets que Vernes n'élimine pas et dans lesquels il est clairement dit que le jour de Jahvé est proche. Ce qui, d'après les chapitres I-II, appartient au passé — en partie au moins, car d'autre part il est question du présent — c'est le fléau des sauterelles, signe avant-coureur du grand jugement, donc nettement distingué de celui-ci.

Pas plus que pour le temps il n'y a de désaccord pour la nature du jour de Jahvé. C'est sans raison que Vernes, Rothstein et Bewer sont choqués par le fait que, d'un côté, les sauterelles sont uniquement nommées dans I-II, mais plus du tout dans III-IV, et que, de l'autre, la lamentable situation politique qui forme le fond des chapitres III-IV n'est nullement mentionnée dans les deux premiers. Car, d'après 2, 20, Jahvé a fait disparaître les insectes et a réparé leurs dégâts ; il est donc inutile, impossible même, de les introduire encore dans III-IV. Inversement leur invasion, accompagnée d'une grande sécheresse et suivie d'une famine terrible, a, d'après I-II, tellement préoccupé les Israélites qu'il faudrait s'étonner de voir mentionnés à côté d'elle des maux politiques qui ne menaçaient pas, comme ces maux agricoles, l'existence même de leur nation.

La seule différence réelle qui existe entre le contenu des deux premiers et des deux derniers chapitres a trait aux victimes des calamités. Dans I-II, ce ne sont que les Israélites qui sont frappés, et eux seulement qui reçoivent l'annonce du jour de Jahvé comme d'un événement redoutable. Dans III-IV par contre, où le jour de Jahvé est décrit, nous voyons qu'il est pour eux le grand jour de gloire et de bonheur et que toutes ses terreurs fondent uniquement sur les païens.

Mais cette différence n'est pas une contradiction. Elle le serait, si les malheurs du jour de Jahvé étaients prédits aux Israélites sans condition. Or nous lisons 2, 12-14 que si le peuple, déjà amèrement puni pour ses péchés par le fléau des sauterelles, se repent et se convertit, Jahvé aura peut-être pitié de lui. Et nous savons par 2, 18 ss. que les Israélites ont vraiment fait pénitence et que « Jahvé s'est enflammé de zèle pour son peuple et l'a épargné ».

Digitized by Google

Joël, du reste, en prédisant aux Israélites le bonheur final après qu'ils auront passé par de grandes épreuves, et aux païens la ruine, est tout à fait d'accord avec les autres prophètes qui ont conçu de la même façon la fin de l'ordre actuel du monde, c'est-à-dire l'avenir définitif des Israélites et des païens non convertis.

Pour le fond il n'y a donc aucun désaccord interne dans le livre actuel. Puisque, dans les chapitres I-II, l'invasion des sauterelles est déjà présentée par plusieurs versets comme préparation du jour de Jahvé, il est naturel que soit donnée dans la suite une description de ce jour lui-même. Aussi Duhm, Marti, Hölscher et Sellin ne parlent-ils de désharmonie qu'après avoir rayé les versets en question.

Dès lors que le contenu du livre présente ainsi une réelle unité, une différence sous le rapport de la forme, quelle qu'elle soit, ne peut pas fournir d'argument décisif dans la controverse. On a jugé la rédaction de la seconde partie inférieure à celle de la première sous trois aspects principaux.

D'abord au point de vue rythmique. Selon Duhm et Marti, le morceau 1, 1-2, 17 est composé d'après les règles de la poésie hébraïque; 2, 18-4, 21 par contre est écrit en prose pure sans aucun rythme. C'est avec raison que Sellin s'oppose à cette scission du livre en poésie et en prose et qu'il affirme qu'il y a, au moins dans 2, 18-27 et 4, 9-21, un rythme prononcé.

Selon Nowack il n'y a dans le livre que deux parties, écrites en prose : 2, 18-20 et 4, 1-2. 4-8 (1). Bewer et Schmalohr sont même d'avis que les quatre chapitres se composent tous de versets métriques et Bewer s'oppose formellement à ce qu'on use de la rythmique pour prouver que tel ou tel verset est une glose.

Le partage du livre de Joël entre deux auteurs, fait d'après la mesure poétique, est donc absolument arbitraire. D'autant que la comparaison des différentes manières dont Duhm, Bewer, Sellin, Schmalohr comptent des syllabes accentuées prouve qu'il est bien difficile de fixer le mètre ou les mètres de notre livre et d'y distinguer la poésie et la prose.

En second lieu, on relève des différences de style. Il faut avouer qu'elles sont plus sensibles que celles du rythme. La description

(1) Voir son édition du texte de Joël dans Rud. Kittel, *Biblia Hebraïca*, 2e édition, 1913, t. II, p. 845 ss.

Digitized by Google

de l'invasion des sauterelles est bien plus expressive, plus vivante et plus colorée que celle du dernier jugement. Mais ceci peut s'expliquer par le fait que Joël, comme témoin oculaire du fléau des insectes, se trouve, en le fixant par écrit, sous l'impression immédiate et profonde de l'événement. D'autre part la différence du style n'est pas aussi absolue que le prétendent Rothstein, Duhm et Marti. La seconde partie est loin d'être dépourvue de toute beauté littéraire. Sellin souligne la verve poétique du troisième chapitre et de la plus grande partie du quatrième. Bewer admire même à tel point le style de 3, 1-4a et de 4, 9-14b qu'il les attribue au grand poète qui a composé les deux premiers chapitres. Il est d'autant plus étonnant qu'il conteste à Joël les autres versets de la seconde partie; car ceux-ci forment avec le contexte un ensemble tellement suivi que le style plus ou moins élevé ne peut pas permettre de les diviser en deux couches.

Si Bewer les distingue cependant, c'est qu'il croit constater encore une autre différence formelle entre les deux parties du livre. Dans la seconde partie il y aurait manque d'originalité. Le premier Joël ne communiquerait que ses propres oracles, ses propres idées; le second Joël, au contraire, dépendrait tout à fait des prophètes antérieurs dont il cite souvent les textes. Ce troisième critère du Deutéro-Joël, déjà signalé par Rothstein, est retenu par Duhm, Hölscher et Sellin. Mais nul n'y insiste autant que Bewer et ne le développe avec plus de force comme preuve contre l'authenticité de bien des versets. Presque pour chacun des versets de la seconde partie qui sont, à son avis, secondaires il cite des passages d'autres prophètes auxquels ils sont empruntés.

Cette argumentation ne pourrait avoir en bonne logique de valeur probante qu'à une double condition. Premièrement il faudrait que ces rapprochements avec d'autres écrits prophétiques s'opposent nécessairement à l'authenticité des versets qui les présentent. Or on a relevé depuis longtemps la dépendance du livre de Joël par rapport au reste de la littérature prophétique sans y voir le moindre indice du caractère secondaire des versets qui contiennent ces citations. Pourquoi ce fait serait-il contraire à l'authenticité? Puisque Joël veut parler *ex professo* de l'eschatologie et qu'il se propose de donner plus que tous ses prédéces-

Digitized by Google

seurs un tableau complet des derniers temps, il est tout naturel qu'il puise autant que possible dans les prophéties de ses devanciers, dès là surtout qu'il s'agit d'idées eschatologiques que l'on sait être si flottantes et si imprécises à son époque.

La deuxième condition serait que, dans la première partie, il n'y ait pas de versets, empruntés à d'autres prophètes. Mais il y en a. Ce sont précisément ceux que les adversaires de l'unité du livre estiment intercalés. Or on peut prouver que ces versets sont originaux.

III

Nous avons déjà signalé que la raison principale pour laquelle l'hypothèse de deux auteurs du livre de Joël a trouvé tant de crédit est qu'on croit y avoir enfin découvert le moyen de résoudre les énigmes exégétiques des deux premiers chapitres : dès qu'on attribue à un deuxième prophète quelques versets de ce morceau, toutes les difficultés disparaissent; car l'ambiguité si embarrassante du sens serait expliquée d'une manière radicale. Il y aurait à faire une séparation nette entre le fond de ces oracles qui présente un sens historique et plusieurs phrases qui auraient une signification eschatologique.

Avant de voir en détail quels sont ces versets et les arguments au nom desquels on les juge interpolés, il faut observer que la supposition d'après laquelle on aurait après coup retouché dans un sens eschatologique un récit d'abord purement historique paraît *a priori* extrêmement invraisemblable. Certes le texte original de l'Ancien Testament a été remanié en bien des endroits et contient de nombreuses interpolations. Aussi est-il sûr qu'un prophète a pu prendre comme sujet d'un discours la grande calamité, causée par des sauterelles et la délivrance accordée par Dieu. Mais n'est-il pas difficile de comprendre qu'après cet écrivain, qui avait été témoin de l'effroyable fléau et qui n'y avait vu pourtant aucun signe du jugement final, un autre ait donné à son récit cette portée prophétique et l'ait remanié dans ce sens? Car, du moment qu'il vivait *post eventum*, le second auteur a dû constater juste le contraire et reconnaître que la venue des sauterelles n'avait pas inauguré le jour de Jahvé.

Digitized by Google

L'hypothèse de remaniements n'est concevable que sous deux formes : il faudrait admettre ou bien que le second auteur a été témoin de la même invasion d'insectes que Joël a décrite et qu'il a corrigé le récit parce qu'il voyait dans ce fléau plus que Joël lui-même, ou bien qu'il a, lui aussi, vu une autre grande invasion de sauterelles qui lui est apparue comme un événement eschatologique et qu'il a pris le récit de Joël pour l'appliquer à son temps et le transformer en vision apocalyptique. Aucun des partisans de la nouvelle théorie n'envisage ces deux cas, qui compliquent d'ailleurs inutilement l'origine du livre. Car si, dans le texte actuel, les insectes sont présentés comme avant-coureurs du dernier jugement, pourquoi Joël lui-même n'aurait-il pas pu le concevoir ainsi? Ou bien serait-ce que les versets eschatologiques sont vraiment incompatibles avec le contexte?

En voici d'abord la liste, à laquelle nous ajoutons entre parenthèses les noms des exégètes qui les tiennent pour secondaires :

1, 13b (Duhm).
1, 13-14(? Hölscher).
1, 15 (Duhm, Marti, Hölscher, Sellin, Bewer, Riessler).
2, 1b-2a (Duhm, Marti, Hölscher, Sellin, Bewer, Riessler).
2, 2-11 (Hölscher).
2, 3c (Duhm, Marti, Sellin, Riessler).
2, 6 (Bewer).
2, 10 11 (Rothstein, Ryssel, Bewer).
2, 10a (Sellin).
2, 11b (Duhm, Marti, Sellin, Riessler).
2, 12-14 (? Hölscher).
2, 17c (Bewer, Sellin, Riessler).
2, 18-27 (Duhm, Marti).
2, 20 (Hölscher, Duhm, Marti, Rothstein, Ryssel ; d'après Sellin et Bewer seulement un mot).
2, 23c (Sellin).
2, 25 (Hölscher).
2, 26b-27 (Hölscher, Bewer).
2, 27 (Sellin).

Cet aperçu montre que si l'opinion de ces divers auteurs était fondée, il ne resterait plus beaucoup à Joël même de cette première partie de son livre : trois versets seulement du second chapitre et le premier chapitre à l'exception de trois versets.

Digitized by Google

Heureusement l'unanimité ne règne pas entre les critiques. Nous ne la constatons que pour six versets : 1, 15; 2, 1b-2a. 10. 11. 20. 27, et même ici elle n'est pas complète.

En y regardant de près on doit dire tout d'abord que c'est à tort que Duhm et Marti enlèvent à Joël tout le morceau 2, 18-27 et que Hölscher lui conteste tout le groupe des versets 2, 2-11. Aussi Sellin s'élève-t-il contre Duhm et Hölscher, tandis que Hölscher combat la solution de Duhm. En effet, si avec ce dernier on supprimait 2, 18-27, l'œuvre de Joël serait tout à fait inachevée ; il y serait question du fléau, de la supplication et du repentir du peuple pour que Jahvé mette fin à la calamité ; mais l'issue, c'est-à-dire le salut accordé par Dieu, ne serait pas indiquée. Jamais un prophète de l'envergure de Joël n'aurait écrit un texte aussi boiteux. Nous avons déjà relevé que les différences de style et de mètre entre 2, 18-27 et les versets précédents ne sont pas aussi grandes que Duhm le prétend.

Moins compréhensible encore est l'amputation de 2, 2-11, proposée par Hölscher. Car, au point de vue poétique, ce sont sans doute les versets les plus remarquables du livre entier. Ils contiennent la seconde description de l'invasion des sauterelles. Hölscher y découvre des traits eschatologiques et en conclut que, dans tout le morceau, il n'est pas question de sauterelles ordinaires, mais de l'ennemi apocalyptique et surnaturel qui, avec une armée formidable, prend d'assaut le pays et la ville. Tous les autres critiques constatent à peu près les mêmes traits eschatologiques ; mais ils se contentent d'exclure du texte original les quelques versets qui les contiennent. Il faut d'ailleurs reconnaître que, s'il y a effectivement des traits qui ne cadrent pas avec la description de sauterelles ordinaires, il est plus logique d'enlever, avec Hölscher le groupe tout entier des versets 2, 2-11 que d'en rayer seulement l'un ou l'autre. Mais on verra plus loin que le sens eschatologique des versets en question n'est pas incompatible avec le contexte.

Les doutes émis ensuite par Hölscher au sujet de 1, 13-14 (pour 1, 13b il est secondé par Duhm) et de 2, 12-14 ne sont pas soutenables, 1, 13-14 serait un doublet et 2, 12-14 une anticipation de 2, 15 ss. Mais puisque 1, 13-14 et 2, 15 ss se trouvent à la fin de deux descriptions d'un fléau identique, la double exhortation à la pénitence en des termes semblables n'est pas surpre-

Digitized by Google

nante et les versets 2, 12-14 préparent plutôt qu'ils n'anticipent ce qui est raconté à la suite dans 2, 15 ss.

Il n'est pas nécessaire d'insister longuement sur les versets 2, 25-27 dont l'authenticité est niée en partie par Hölscher, en partie par Bewer et Sellin. Car pour son opposition à 2, 25 Hölscher ne donne pas de raison précise et la cause principale pour laquelle tous trois contestent 26b et 27 est qu'ils se composent de phrases stéréotypées du Deutéro-Isaïe et d'Ezéchiel, fait qui n'a par lui-même aucune force probante.

Les autres passages cités dans la liste sont attribués au Deutéro-Joël sous prétexte qu'ils ont un sens eschatologique.

Pour 1, 15; 2, 1b-2a, 2, 11b, ce sens ne saurait être mis en doute; car le jour de Jahvé y est explicitement nommé. Au contraire sur 2, 3c. 6. 10. 11a, qui font partie de la seconde description des sauterelles, les avis sont partagés.

Tandis que Hölscher est convaincu que non seulement ces versets mais encore 7 et 9 ne cadrent pas avec le tableau d'insectes ordinaires, qu'ils présentent plutôt des êtres fantastiques des derniers temps et pour ce motif attribue toute la description au Deutéro-Joël, Duhm et Marti n'en veulent retrancher que la petite phrase 2, 3c : « et personne ne lui échappe ». Rothstein et Bewer prétendent que 2, 10 et 11a, où il est dit que la terre et le ciel tremblent devant l'armée qui envahit le pays, que les astres s'obscurcissent et que Jahvé tonne et marche à la tête de cette armée mystérieuse, désignent nécessairement l'ennemi eschatologique. Sellin, par contre, suppose un sens eschatologique seulement pour 10a : « Devant eux la terre tremble et les cieux sont ébranlés ». Bien que d'après les récits des voyageurs le ciel et la terre semblent être en mouvement quand se produit l'incursion des essaims énormes de sauterelles et qu'il faille tenir compte de l'imagination orientale qui, excitée par un fléau extraordinaire, emploie volontiers des expressions hyperboliques, il est probable, en effet, que ce verset 10a et même 10b et 11a donnent à la description une teinte eschatologique. Par contre, 3c et 6 se comprennent fort bien dans le sens ordinaire; car leur contenu s'accorde tout à fait avec l'idée d'une invasion formidable de ces insectes ravageurs qui effraient tout le monde.

Le verset 2, 17 peut se traduire de deux manières : « afin que « les païens ne se moquent pas de nous », ou bien « afin que les

Digitized by Google

« païens ne nous dominent pas ». Dans les deux cas, il est très bien applicable au fléau des sauterelles, qui, en dévastant tout, exposent le pays et le peuple d'Israël aux railleries et même à la domination des nations d'alentour.

Enfin, les deux versets 2, 20 et 23 exigent une étude plus minutieuse.

2, 20 : « J'éloignerai de vous le Septentrional et je le chasserai dans une terre aride et dévastée, [jetant] son avant-garde dans la mer orientale et son arrière-garde dans la mer occidentale. Sa puanteur montera et son infection s'élèvera, parce qu'il a fait grand ».

Jahvé promet ici l'éloignement et la destruction complète de l'armée qui a ravagé tout le pays. Cette armée est nommée הַצְּפוֹנִי « celui du Nord ». C'est à cause de ce terme que ce verset reste le plus discuté du livre de Joël. D'après les uns (p. e. Schegg, Keil, Maurer, v. Orelli, Driver, Trochon, Knabenbauer, Nowacke, Duhm, Marti, Bewer, Sellin) il désigne les sauterelles ; d'après les autres (presque tous les anciens commentateurs, van Hoonacker, Riessler, Stocks (1), Tobac, Schmalohr) une armée de guerriers.

La première interprétation se réclame surtout du contexte. Il n'y a pas, en effet, moyen de douter que « le Septentrional » ne soit ici un synonyme des sauterelles, comme récemment l'a très bien relevé M. D. Buzy (2).

Tout d'abord les versets 2, 2-11 décrivent l'ennemi dont la ruine est annoncée, d'une manière qui exclut toute idée d'un ennemi humain. Les tentatives qu'on a multipliées pour prouver qu'il s'agit dans ce morceau d'une armée de guerriers échouent devant le fait que l'ennemi y est comparé à une armée de chevaux et de soldats.

Ensuite notre verset lui-même relate la destruction de l'ennemi en des termes qui ne sont compréhensibles que si le prophète a pensé à des insectes. C'est d'eux seulement qu'il peut dire qu'ils seront jetés dans la mer Morte (mer orientale), dans la Méditerranée (mer occidentale) et dans le désert et qu'une puanteur s'élè-

(1) Stocks consacre toute sa longue étude *Der Nördliche et die Komposition des Buches Joël* (*Neue Kirchliche Zeitschrift*, 1908, p. 725-750) à prouver que le Septentrional désigne les Scythes.

(2) D. Buzy, *Les symboles de l'Ancien Testament*, 1923, p. 318.

Digitized by Google

vera de ce qui en restera dans le pays. Stocks, van Hoonacker et Schmalohr avouent que ces détails suggèrent l'idée de sauterelles; mais ils en concluent seulement que la destruction de soldats ennemis est décrite sous l'image de la ruine d'une armée de sauterelles. Ils se basent pour cela sur la phrase finale « parce qu'il a fait grand », qui supposerait des adversaires humains dont l'orgueil fut le mobile. Outre qu'on pourrait très bien, avec plusieurs exégètes, y voir une glose ou bien, à cause de 21b, une faute de copiste, cette personnification des sauterelles ne peut nullement étonner, vu qu'elle se rencontre déjà dans 2, 3 ss. Finalement le verset 2,25 parle expressément des sauterelles et les désigne par les mêmes quatre noms qui se trouvent déjà au verset 4 du premier chapitre.

Il semble donc résulter du contexte que « celui du Nord » n'est qu'une autre appellation pour désigner les sauterelles. A quoi les partisans de la seconde interprétation opposent le sens du mot lui-même qui suggérerait un envahisseur humain venu du septentrion. Mais ce mot est un ἅπαξ λεγόμενον dont la signification est, de ce chef, assez difficile à déterminer. Ce terme contesté n'ébranle donc pas l'exégèse dont on vient de voir les solides fondements.

La solution la plus naturelle serait sans doute de dire : les sauterelles sont ainsi appelées parce quelles sont descendues du nord. Elle est adoptée par Schegg, Maurer, Knabenbauer, von Orelli, Driver, Volck. Mais la plupart des exégètes ont abandonné avec raison cette explication d'ordre géographique; d'ordinaire, en effet, les insectes viennent du sud ou du sud-est. Dire que, par exception, ils seraient venus du nord ne semble pas suffisant pour justifier cette appellation, étant donné surtout que Joël ne fait pas un état spécial de cette circonstance accidentelle.

D'autres ont entrepris de fonder cette dénomination sur des raisons philologiques encore moins admissibles. On l'a tour à tour rattachée à des racines hébraïques (Schegg), arabes (Maurer), araméennes (Ewald) et même grecques (Hitzig). M. van Hoonacker, après avoir indiqué en détail toutes ces conjectures, en dit fort justement que les unes sont plus recherchées que les autres et que pour cela elles n'ont pas trouvé de crédit (1). Même si elles étaient fondées, l'explication géographique et l'explication philo-

(1) *Op. cit.*, 1908, p. 174.

Digitized by Google

logique ne s'opposeraient pas à la thèse d'après laquelle « le Septentrional » désigne les sauterelles.

On exploite d'autant plus contre elle une troisième interprétation qu'on peut appeler eschatologique. On rapproche le terme en question des textes de Jérémie (1, 14) et d'Ezéchiel (38, 6-15; 39, 2) où ces prophètes disent que les peuples païens qui attaquent Jérusalem viennent du nord, surtout ceux qui, sous la conduite de Gog, l'assailleront dans les derniers temps. En parlant du « Septentrional », Joël aurait pensé à cet ennemi et aurait pour la circonstance créé cette expression qu'on ne retrouve pas ailleurs.

En effet, le parallélisme entre notre texte et ceux de Jérémie et d'Ezéchiel est frappant et il est bien probable que l'expression « celui du Nord » fut inspirée par ces antiques prophéties. Déjà saint Jérôme rapporte que les juifs ont vu dans notre verset une allusion à l'invasion de Gog : « *Judaei istum locum ad Gog et Magog referunt, saevissimas nationes quas in ultimo tempore contra Israel dicunt esse venturas, de quibus plenius scribitur in Ezechiel* ». Presque tous les exégètes modernes adoptent cette explication eschatologique (1). Mais un bon nombre d'entre eux en tire de fausses conclusions.

Ce qui en résulte certainement c'est que les sauterelles, aux yeux de l'auteur, remplissaient le rôle de précurseurs du jour de Jahvé qu'Ezéchiel attribue aux peuples du Nord (Kuenen, Wellhausen, Nowack, Marti, Rothstein, Riessler, Hölscher, Bewer, Sellin). Par contre, on ne peut pas en déduire que Joël, en écrivant le verset 2, 20, n'a plus pensé à des sauterelles, mais à des peuples. A l'exégèse qui conserve ce sens littéral M. van Hoonacker oppose sans doute qu'il faudrait alors supposer que le concept de « l'ennemi du Nord » s'était vidé de la teneur concrète qu'il présente chez Jérémie et Ezéchiel, transformation dont la tradition n'aurait gardé aucune trace. En quoi il touche à une réelle difficulté. Mais elle n'est pas assez grande pour prévaloir contre l'impression d'ensemble qui résulte du contexte.

(1) C'est à tort que quelques commentateurs (p. e. Sellin, Bewer) voient dans le texte grec d'Amos 7, 1 βροῦχος εἷς Γὼγ ὁ βασιλεύς une confirmation de cette origine. Car cette leçon tout à fait fautive des Septante provient de ce que dans l'original ils ont lu גֹּג à la place de גֵּז et n'indique pas qu'ils aient voulu donner à ce verset une interprétation eschatologique.

Digitized by Google

Non moins fausse, comme nous le verrons tout à l'heure, est la conclusion tirée par les partisans du Deutéro-Joël, d'après qui le mot « celui du Nord » ou même tout le verset ne seraient pas originaux. Mais il nous faut auparavant examiner encore le dernier des versets contestés : 2, 23.

Ce verset a également provoqué une grande discussion. Il s'agit, comme dans 2, 20, d'un seul mot : מוֹרֶה, que les uns traduisent par « maître », « docteur », d'autres par « pluie », tandis que d'autres enfin le remplacent par un terme qui signifie « nourriture ». Le verset fait partie des promesses dans lesquelles Jahvé annonce aux Israélites qu'il les dédommagera de toutes façons du dégât causé par les sauterelles et la sécheresse. Il y aura une prodigieuse fertilité et dans la suite une récolte surabondante de tous les produits agricoles. Dans cet ensemble, 2, 23 prédit en particulier l'élément indispensable de la végétation : l'eau. Avant et après il n'est question que de bénédictions matérielles : la pluie est la condition *sine qua non* de leur réalisation.

C'est pourquoi le contexte exclut évidemment pour מוֹרֶה le sens de « maître » que supposent la Vulgate (*doctorem justitiæ*), Symmaque, les Targoum et bien des exégètes anciens et modernes. Les uns (p. e. Keil, Knabenbauer, Schmalohr) ont pris le mot dans un sens collectif et y voient une allusion à toute la série des prophètes; les autres (p. e. Merx, Scholz, van Hoonacker, Sellin) le regardent comme une prophétie relative au Messie. Quelques-uns (p. e. v. Orelli, Kuenen, Klostermann, Budde) y ont même voulu trouver une dénomination du prophète lui-même ou des sauterelles. Mais on comprendrait mal que le prophète intercalât tout à coup, sans la moindre transition et sans tenir compte du contenu exclusivement matériel de toutes les bénédictions précédentes et suivantes, une promesse aussi spirituelle, même la promesse spirituelle par excellence : celle du Messie. Jamais le prophète n'aurait ainsi parlé incidemment de ce personnage si glorieux à côté de la verdure des champs, des fruits, des arbres et de la pluie.

Une fois écarté à cause du contexte le sens de « maître », il faut donc ou bien, avec Wellhausen, Nowack, Procksch, traduire מוֹרֶה par « pluie », ou bien avec Oort, Marti, Duhm, Riessler, Bewer, d'après les Septante (τὰ βρῶματα) et la Peshitta, lire מָזוֹן (ou מַרְזֶה) « nourriture ». Quoique מוֹרֶה d'après Ps.

Digitized by Google

84, 7 puisse signifier « pluie », il semble préférable de le remplacer par מָזוֹן, puisque dans la seconde partie du verset il y a encore trois expressions pour désigner la pluie. On ne peut pas objecter que la mention de la nourriture anticipe le contenu du verset 24 : « Les aires seront remplies de blé et les cuves déborderont de moût et d'huile ». Le verset 23 dit d'une façon générale que les enfants de Sion auront de nouveau à manger, tandis que le verset 24 spécifie les biens qui leur seront accordés. L'expression לְצְדָקָה « pour la justice » signifie probablement que la nourriture sera donnée comme signe de la justification du peuple, c'est-à-dire de sa réconciliation avec Dieu (Ewald, Wellhausen, Nowack, Marti, Davidson, Bewer).

Dans la seconde partie du verset, le premier terme גֶּשֶׁם signifie d'après Lév. 26, 4 « pluie » en général; le second מוֹרֶה, pour lequel trente-quatre manuscrits présentent la leçon יוֹרֶה, et le troisième מַלְקוֹשׁ la détaillent en « pluie d'automne » et « pluie de printemps ». Le verset entier doit donc, en fin de compte, être lu ainsi qu'il suit : « Et vous, fils de Sion, tressaillez d'allégresse et réjouissez-vous en Jahvé, votre Dieu; car il vous donne la nourriture pour la justification et il vous envoie la pluie, la pluie de la première et de la dernière saison comme autrefois (כָּרִאשׁוֹן) ». Ainsi rendu à sa vérité naturelle, ce texte n'a donc aucun sens messianique, ni par conséquent eschatologique.

Dans la première partie de Joël, il y a donc en tout six versets (1, 15; 2, 1b-2a, 10. 11. 20) seulement qui présentent un sens eschatologique incontestable et dont les critiques ont besoin de la débarrasser pour que l'œuvre originale du prophète apparaisse dans sa forme primitive, c'est-à-dire dans son sens purement historique. Ce sont justement les versets qui sont regardés presqu'unanimement comme des additions. Ils se divisent en deux groupes : 1, 15; 2, 1b-2a. 11b annoncent le jour de Jahvé comme imminent; 2, 10. 11b. 20 décrivent les sauterelles en des termes eschatologiques et les mettent ainsi en relation avec le jour de Jahvé.

Contre l'authenticité de tous en général on allègue surtout que leur caractère eschatologique ne permet pas de les faire cadrer avec le contexte. Contre le premier groupe d'entre eux, on fait, en outre, valoir qu'ils se composent de citations (1,15 = Is 13,6, Ez 30,2; 2,1b-2a = Soph 1.14s, Mal. 3, 2.20; 2,11b =

Digitized by Google

Mal 3,2) et qu'ils sont en désaccord avec le rythme des passages qui les entourent. Nous avons déjà vu que ces deux derniers arguments sont bien fragiles. Le rythme, même dans la première partie du livre, est trop irrégulier et trop difficile à déterminer pour pouvoir servir de criterium utile en vue de discerner des couches secondaires de l'œuvre censée originale. En second lieu le fait qu'un passage est emprunté à d'autres écrits prophétiques ne peut être contraire à son authenticité que si son contenu comme tel ne s'harmonise pas avec le contexte. Et c'est bien, en effet, la raison principale qu'on invoque pour enlever à Joël les versets en question. Mais la preuve n'est rien moins que décisive.

En lisant les exposés de la théorie dualiste, on est également surpris de la certitude avec laquelle ses partisans assurent que ces versets sont étrangers au contexte et du petit nombre des arguments qu'ils font valoir pour l'établir. Presque tous se contentent d'affirmer la désharmonie : seuls Bewer et Sellin s'efforcent de la démontrer.

Tout d'abord Bewer estime que les versets 1, 2-3 excluent que Joël ait pensé à l'arrivée prochaine du dernier jugement. Mais ce passage relève plus fortement que tous les autres le caractère exceptionnel du fléau de sauterelles, qui en fait un signe précurseur du jour de Jahvé. Puisqu'il y exhorte ses contemporains à raconter cette invasion aux générations à venir, il en résulte qu'il est convaincu, comme l'étaient tous les prophètes, que le jugement final n'exterminera pas les Israélites. Mais il ne s'ensuit pas qu'il n'ait pas envisagé la perspective du jugement et, par conséquent, qu'il ne puisse pas être l'auteur de ce passage.

Bewer et Sellin affirment ensuite que les prières auxquelles les Israélites sont invités à deux reprises (1, 15-20 et 2, 12-17) et la réponse favorable que Jahvé donne à ces supplications (2, 18ss) seraient peu compatibles avec l'attente de l'avènement immédiat du jour de Jahvé. Pour le premier morceau 1, 15-20, il faudrait se ranger à leur avis, s'il contenait vraiment une prière. Mais le prophète ne prie pas dans ces versets, il y dépeint une seconde fois, en quelques phrases expressives, l'état lamentable auquel les hommes et les animaux sont réduits, pour rendre plus efficace son exhortation au jeûne et à la prière, énoncée au verset 14. (Schegg, Knabenbauer, Wünsche, Keil, Schmalohr).

Le second passage (2, 12-17) se compose d'une longue invita-

Digitized by Google

tion à la prière, suivie, dans le dernier verset, de la prière elle-même. Le prophète y demande une conversion tout à fait spirituelle, surtout par les paroles célèbres : « Ne déchirez pas vos vêtements mais vos cœurs », et la prière est un appel pressant à la miséricorde et plus encore à l'honneur de Jahvé, pourvu qu'il ne livre pas son peuple à l'opprobre et à la domination des païens. Quoique le jour de Jahvé ne soit pas mentionné expressément dans ce passage — ce qui n'était pas nécessaire puisqu'il est nommé dans le verset qui précède — il fait supposer l'attente du grand jugement.

Si enfin, dans les promesses que Jahvé fait au peuple repentant 2,18ss, il est d'abord et d'une façon très large question de bénédictions matérielles, il faut, pour les trouver en désaccord avec les espérances eschatologiques, oublier qu'elles sont suivies de la prophétie qui annonce l'effusion de l'esprit de Jahvé (3,1ss) et que le bonheur matériel joue un grand rôle dans toutes les descriptions messianiques et eschatologiques de l'Ancien Testament.

Ainsi les arguments qu'on tire de la première partie du livre sont aussi peu aptes à soutenir la thèse d'un Deutéro-Joël que ceux que fournit la seconde partie. Il s'ensuit donc que Joël a composé le livre entier et que c'est lui-même qui a vu dans les sauterelles des précurseurs du jour de Jahvé. La prétendue contradiction entre la première et la seconde partie, en particulier entre quelques versets et le reste de la première partie, n'existe pas.

Mais l'hypothèse de deux auteurs différents étant éliminée, le problème exégétique de ces chapitres se pose de nouveau. Il n'est d'ailleurs pas impossible d'en trouver une solution qui respecte l'unité du sens.

(*A suivre*)

L. DENNEFELD.

Digitized by Google

NOTES ET COMMUNICATIONS

1. — Les sources de l'argument de saint Anselme.

D'abord, un rapide coup d'œil sur le fond même de l'argument. L'impie déclare que Dieu n'est pas. Cette déclaration est contradictoire et, loin d'affirmer l'inexistence de Dieu, affirme son fait d'être. Par rapport à nous, en effet, toute chose jouit d'une double actualité : l'actualité d'intelligibilité en nous et l'actualité de réalité hors de nous. Et il est indiscutable que l'actualité de réalité hors de nous est plus riche d'être que l'actualité d'intelligibilité en nous. Si donc l'impie comprend bien toute l'étendue de son affirmation quand il déclare que Dieu n'est pas, il ne peut s'exprimer sans se contredire. Pour l'impie, comme pour tout le monde, ce terme « Dieu » désigne un être tel que nul plus grand ne peut être pensé. Or, tel ne saurait être celui qui ne possède que l'actualité d'intelligibilité en nous; car celui qui possède tout à la fois, et cette actualité d'intelligibilité en notre esprit et l'actualité de réalité hors de nous est bien plus grand que lui. L'impie tombe dans la contradiction; son affirmation (que Dieu n'est pas) aboutit, en effet, à ceci : l'être tel que nul plus grand ne saurait être conçu, est inexistant. Tel est, ramené à son expression la plus courte, le célèbre argument de saint Anselme.

Et quidem credimus Te esse aliquid, quo nihil majus cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura : quia « dixit insipiens in corde suo : non est Deus? » Sed certe idem insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico : aliquid quo majus nihil cogitari potest, intelligit quod audit; et quod intelligit in intellectu ejus est, etiamsi non intelligat illud esse. Aliud est enim rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse.... Convincitur ergo insipiens esse, vel in intellectu, aliquid quo nihil majus cogitari potest : quia hoc cum audit, intelligit, et quidquid intelligitur in intellectu est. Et certe id quo majus cogitari nequit non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re; quod majus est. Si ergo id quo majus cogitari non potest est in solo intellectu, idipsum quo majus cogitari non potest est quo majus cogitari potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re (1).

(1) Anselm., *Prologion*, 2. — *P. L.*, t. CLVIII, col. 227-228.

Digitized by Google

Cette formule du « plus grand concevable », saint Anselme la reprend un peu plus loin sous la forme du « meilleur concevable ».

Sic ergo vere es, Domine Deus noster, ut nec cogitari possis non esse; et merito. Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius Te, ascendere, creatura super creatorem, quod valde est absurdum (1)....

Sur la valeur de cet argument il y aurait peut-être beaucoup à dire; nous préférons rechercher d'où saint Anselme l'a tiré. Si on l'en croit — et il est le seul qualifié pour bien le savoir — c'est de saint Augustin. Dans la préface du *Monologium* (2), œuvre dont le *Proslogion* n'est que la reprise sous une forme plus nette et plus ramassée, Anselme écrit : « *Nihil potui invenire me in ea dixisse quod non catholicorum Patrum, et maxime Beati Augustini, scriptis cohaereat* ». Que si quelqu'un se trouve étonné, qu'il ne le juge pas à la légère; « *sed prius libros praefati doctoris Augustini De Trinitate diligenter perspiciat, deinde secundum eos opusculum meum dijudicet* ». Donc c'est surtout du *De Trinitate* qu'il s'est inspiré (3).

Deux propositions, en effet, forment la base de son argument : Dieu est le plus grand concevable; Dieu est le meilleur concevable. Ces deux propositions, nous les trouvons dans saint Augustin.

En vérité l'évêque d'Hippone se montre plus réservé dans sa terminologie : il parle surtout du « meilleur concevable »; car « le meilleur » est pour lui un qualificatif spirituel;

In iis enim quae non mole magna sunt, hoc est majus esse quod melius esse (4).

Toutefois il déclare plus haut :

Non aliud est Deo esse, et aliud magnum esse, sed hoc illi idem est esse quod magnum esse...

(1) *Ibid.*, 3, col. 228. Cette même formule du « meilleur concevable » revient dans le titre aussi bien que dans le texte du chapitre cinquième : « Quod Deus est quidquid melius est esse quam non esse.... Tu es itaque justus, verax, beatus et quidquid melius est esse quam non esse; melius namque est esse justum quam non justum, beatum quam non beatum ». *Ibid.*, col. 229.

(2) *Ibid.*, col. 143-144.

(3) Cela ne veut pas dire qu'il n'ait pas utilisé les autres ouvrages du grand Docteur, ou même qu'il n'ait point subi l'influence de Boèce.

(4) Aug., *De Trin.*, lib. VI, c. 8. — *P. L.*, t. XLII, col. 929.

Digitized by Google

Et un peu plus loin :

Illa est vera magnitudo qua non solum magna est domus quae magna est... sed etiam qua magnum est quidquid aliud magnum dicitur; ut aliud sit ipsa magnitudo, aliud ea qua ab illa magna dicuntur. Quae magnitudo utique primitus magna est, multoque excellentius quam ea quae participatione ejus magna sunt. Deus autem quia non ea magnitudine magnus est quae non est quo est ipse, ut quasi particeps ejus sit Deus cum magnus est; alioquin *Illa erit major magnitudo quam Deus, Deo autem non est aliquid majus* : Ea igitur magnitudine magnus est qua ipse est eadem magnitudo..., hoc est enim Deo esse quod est magnum esse (1)

Ailleurs, saint Augustin, après avoir constaté que l'âme est en l'homme ce qu'il y a de meilleur, note qu'on ne saurait trouver en Dieu « être bien meilleur », ce que repousse la nature de notre âme, réalité en nous la meilleure.

Quo intellectu Deum capit homo, qui ipsum intellectum suum quo eum vult capere nondum capit? Si autem hunc jam capit, attendat diligenter nihil eo esse in sua natura melius... Quod ergo non invenimus in meliore nostro non debemus in illo quaerere quod longe melius est meliore nostro; ut sic intelligamus Deum... sine qualitate bonum... (2)

Cette notion du meilleur vient fréquemment sous la plume de saint Augustin ; elle est chez lui le constitutif essentiel de l'idée même de Dieu. Qu'il suffise de rappeler quelques passages du *De Doctrina Christiana* : « *Deum omnes intelligunt inde quo nihil melius.* » Après avoir ainsi libellé le titre même de son chapitre, le saint poursuit :

Nam cum ille unus cogitatur deorum Deus, ab his etiam qui alios et suspicantur et vocant et colunt deos sive in cœlo sive in terra, ita *cogitatur ut aliquid quo nihil melius sit atque sublimius illa cogitatio conetur attingere...* Quod si unum Deum deorum esse non putant, et potius multos aut innumerabiles aequalis ordinis deos... Omnes tamen certatim pro excellentia Dei dimicant; nec quisquam inveniri potest qui hoc deum credat esse quo melius aliquid est. Itaque hoc omnes Deum consentiunt esse quod caeteris rebus omnibus anteponunt (3).

(1) *Ibid.*, lib. V, c. 8, n. 9 et c. 10, n. 11; col. 917-918.
(2) *Ibid.*, lib. V, c. 1, n. 2; col. 911-912.
(3) *De doctrina christiana*, lib. I, c. 7. P. L., t. XXXIV, col. 22.

Digitized by Google

Les deux formules de saint Anselme sont donc expressément dans saint Augustin. Ceci n'a d'ailleurs été jamais contesté, bien qu'on ait parfois manqué de netteté dans les rapprochements. Mais d'où saint Augustin a-t-il tiré son principe? A qui l'a-t-il emprunté? Je n'ai vu cette question nulle part. Si jamais quelque auteur ancien en a parlé, les modernes n'y ont pas fait allusion. Nous allons donc compléter, sur ce point, la recherche des sources de saint Anselme. Car on peut montrer que saint Augustin reflète ici Cicéron.

Il y aurait lieu d'étudier sérieusement les emprunts considérables faits par Augustin au philosophe latin. Cette étude permettrait de constater qu'on attribue souvent à Platon ou même à Aristote une influence qu'ils n'ont pas eue. En attendant, il est facile de voir combien la doctrine de l'évêque d'Hippone rappelée ci-dessus doit au passage suivant du *De natura deorum*.

Chrysippus quidem, quanquam est acerrimo ingenio, tamen ea dicit ut ab ipsa natura didicisse non ut ipse reperisse videatur. « Si enim, inquit, est aliquid in rerum natura quod hominis mens, quod ratio, quod vis, quod potestas humana efficere non possit, est certe id quod illud efficit, homine melius. Atqui res caelestes omnesque eae quarum est ordo sempiternus ab homine confici non possunt. Est igitur id quo illa conficiuntur homine melius. Id autem quid potius dixeris quam Deum? Etenim si dii non sunt, quid esse potest in rerum natura homine melius? In eo enim solo ratio est qua nihil potest esse praestantius. Esse autem hominem qui nihil in omni mundo melius esse quam se putet desipientis arrogantiae est. Ergo est aliquid melius : est igitur profecto Deus (1).

Cicéron emprunte à Chrysippe l'argument du meilleur. C'est cet argument que Zénon a essayé d'utiliser dans un sens tout différent. C'est enfin cet argument que saint Augustin a définitivement intégré dans la philosophie chrétienne et que saint Anselme a rendu si célèbre par la forme qu'il lui a donnée. Nous ne croyons pas que saint Anselme ait eu en vue le chapitre du *De natura deorum* — ce qui n'est pourtant pas impossible —; mais indirectement, par saint Augustin, il dépend de lui.

Jules VERGNES.
O. M. C.

(1) CICÉRON, *De natura deorum*, lib. II, c. 6.

Digitized by Google

2. — Sur l'origine de la formule juridique : « Rex imperator in regno suo ».

M. Paul Fournier présentait naguère au public français de la manière la plus honorable, et en les confirmant de sa grande autorité (1), les conclusions d'un savant italien, M. Francesco Ercole, sur l'origine de l'adage : « *Rex est imperator in regno suo* (2) ».

D'après les deux éminents juristes, peu de maximes seraient plus intéressantes dans l'histoire des catégories politiques. Étant donné, en effet, que le droit romain ne connaissait d'autre prince que l'empereur, que le système féodal considérait encore celui-ci, au moins d'une manière théorique, comme le suprême suzerain du monde entier, ce fut pour la pensée médiévale, qui s'élaborait sous cette double influence, un véritable problème que d'abriter dans un concept plausible l'indépendance nécessaire et pratiquement bien reconnue des souverains locaux. Plus qu'ailleurs la difficulté devait surtout paraître vive dans un pays comme la France, où le sentiment national fut de bonne heure particulièrement développé.

Cependant la solution fut lente à venir. Longtemps on se contenta de la chercher dans le privilège consacré par la décrétale *Per venerabilem* d'Innocent III (1205) : « ...*Cum rex ipse superiorem in temporalibus minime recognoscat* ». Formule suffisante pour la pratique, mais très vulnérable en théorie, comme ne manquèrent pas de l'observer les doctrinaires du pouvoir impérial, puisqu'elle constatait un fait sans affirmer le droit (3). Ce droit d'aucuns même semblaient renoncer à l'établir, témoin, vers la fin du XIIIe siècle, Jacques de Révigny, pour qui le roi de France n'est pas proprement *princeps*, mais bien *magistratus princi-*

(1) P. Fournier, *La Monarchia de Dante et l'opinion française*, dans *Bulletin du jubilé* [de Dante], 1921, n° 3, p. 167-174.

(2) Fr. Ercole, *L'origine francese di una nota formola Bartoliana*, dans *Archivio storico italiano*, t. LXXIII, 1915, p. 241-294.

(3) Déjà la *Glossa ordinaria* de Jean le Teutonique marque la réserve que devait reprendre Innocent IV : « *De facto, de iure tamen subest Romano Imperio.* » *Corpus Iuris can.*, IV, 17, 13, ad v. *minime recognoscat* ; édition de Lyon, 1671, t. II, col. 1543.

Digitized by Google

pis (1). Vue trop contraire aux traditions françaises pour ne pas rester isolée et qui, en tout cas, ne pouvait avoir qu'un caractère purement spéculatif. Son contemporain Guillaume Durand de Mende se tenait beaucoup plus près des réalités et en essayait déjà une systématisation assez heureuse quand il ajoutait à la parole d'Innocent III ce commentaire d'une portée plus générale : « *Rex Franciae princeps est in regno suo* (2) ».

Il n'y avait plus qu'un pas à faire pour dire que l'autorité du roi sur son royaume est juridiquement identique à celle de l'Empereur sur les terres d'Empire. De cette suprême démarche, qui allait radicalement briser au profit des monarchies nationales le vieux rêve si longtemps entretenu d'une souveraineté unique, la maxime : « *Rex est imperator in regno suo* » fut l'expression et de là vient l'intérêt qui s'attache à la question de son origine.

I

En tête de son mémoire M. Ercole résume bien l'état ancien des opinions.

Jusqu'à ces derniers temps, c'est à Baldo († 1400) qu'on attribuait assez communément la paternité de la célèbre formule (3). Mais, comme on la trouve équivalemment et à maintes reprises dans les écrits de Bartole († 1347), le dernier historien de celui-ci, M. Sidney Woolf, croit pouvoir la faire remonter jusqu'à l'un de ses maîtres, mort en 1335, Oldrado da Ponte (4). Sur quoi M. Ercole a démontré qu'il faut reculer encore plus loin, jus-

(1) Tourtoulon, *Les œuvres de Jacques de Révigny*, Paris, 1889, p. 48.

(2) Durand. Mimat., *Speculum iuris*, IV, part. 3, *De feudis*, 2, n. 29, édition de Francfort, 1592, t. III, p. 310.

(3) M. Ercole, *loc. cit.*, p. 244, n. 1, signale comme témoins Esmein, *Cours élémentaire d'histoire du droit français*, Paris, 1910, p. 339 ; Viollet, *Hist. des institutions politiques et administratives de la France*, t. II, p. 64 ; Chénon, dans *Mélanges Fitting*, Montpellier, 1907, t. I, p. 211. Et le fait n'est pas révoqué en doute par M. Fournier, *loc. cit.*, p. 170.

(4) C. W. Sidney Woolf, *Bartolus of Sassoferrato*, Cambridge, 1913, p. 380 ss. Quelques textes caractéristiques de Bartole sont réunis dans Ercole, p. 242, n. 3. Oldrado professe, en effet, cette doctrine et fut, de ce chef, fortement malmené par les juristes restés fidèles à l'impérialisme traditionnel. Ercole, p. 283-287.

Digitized by Google

qu'aux publicistes français qui assumèrent la défense de la cause royale sous Philippe le Bel.

On en trouve, en effet, toute la substance dans le *Dialogue entre un clerc et un chevalier*, où l'auteur admet que la France est une portion détachée de l'Empire : « *Imperii portio, pari divisione ab eo discreta et aequali dignitate et auctoritate... insignita.* » D'où il suit que tous les droits et privilèges de l'Empire appartiennent au royaume de France : « *Quidquid ergo privilegii et dignitatis retinet imperii nomen in parte una, hoc regnum Franciae in alia* (1). » Mieux encore la *Quaestio in utramque partem* en fournit même la lettre. « *Omnia enim quae pro imperatore faciunt valent nihilominus pro rege Franciae, qui imperator est in regno suo.* » Ce que l'auteur précise en disant du roi de France qu'il est « *par imperatori quantum ad libertatem suae iurisdictionis* (2) ». Doctrine qui n'offre, comme le remarque très judicieusement M. Ercole, rien d'essentiellement nouveau, mais qui reçoit ici pour la première fois « *veste di assioma giuridico* » (3).

A ces deux témoignages, qu'il retient comme d'« une importance capitale », M. Paul Fournier a pu en ajouter un troisième du même temps « qui a échappé aux investigations, pourtant très minutieuses, de M. Ercole ».

Il est emprunté à un mémoire composé vers 1303 par l'évêque de Mende, Guillaume Durand le jeune, pour défendre contre l'administration royale ses droits sur le temporel de son évêché. Un des arguments de l'avocat du roi était celui-ci : « *Quod Dominus Rex sit imperator in regno suo et imperare possit terre et mari et omnes populi regni sui eius regantur imperio* (4) ». Il y a donc coïncidence parfaite pour les dates et les termes. Aucun document ne pouvait

(1) *Dialog.*, dans Goldast, *Monarchia*, t. I, p. 17. Encore est-il que l'auteur admet le droit primitif de l'Empire dont la France a hérité par sectionnement.

(2) *Quaestio in utramque partem*, dans Goldast, t. II, p. 98. M. Sidney Woolf qui a eu connaissance de ce texte, l'a pris pour un anachronisme et a voulu, de ce chef, renvoyer la *Quaestio* au milieu de xive siècle (*op. cit.*, p. 369 ss.). Toute la difficulté disparait du moment que le texte n'est plus isolé et le contenu de la *Quaestio* la fixe d'ailleurs, sans aucun doute possible, à l'époque de Philippe le Bel.

(3) Ercole, p. 273.

(4) Maisonobe et Porée, *Documents historiques sur le Gévaudan. Mémoire relatif au Paréage de 1307*, Mende, 1896-1897, dans Fournier, *loc. cit.*, p. 171.

Digitized by Google

mieux confirmer la thèse de M. Ercole sur les origines françaises de la formule que les juristes italiens devaient ensuite recueillir et propager. Pouvait-il d'ailleurs y avoir, pour buriner ce principe d'indépendance, un milieu plus favorable que celui des légistes qui entouraient Philippe le Bel et s'appliquaient à soutenir par la plume, contre toutes les formes ou menaces d'empiétement, l'absolue souveraineté politique dont il se montrait jaloux?

Du reste, la preuve documentaire est ici appuyée par des vraisemblances historiques dont M. Ercole montre bien la force et la convergence (1). Trois maîtres de la science juridique en Italie au début du XIVe siècle ont, sous des formes diverses, adopté la doctrine qui équipare le roi à l'empereur. Or de chacun on peut montrer qu'il a subi des influences françaises.

Cino de Pistoie, qui écrivait sa *Lectura in codicem* en 1314, y use d'une expression analogue à celle qu'employait Durand de Mende l'ancien : « *Talis dominus qui non recognoscit superiorem est princeps in terra sua* », et cela dans un contexte où il rapporte des opinions soutenues *ultra montes*. Oldrado da Ponte, au contraire, s'apparente nettement au langage de la *Quaestio in utramque partem*, quand il écrit : « *Cum quilibet rex de facto teneat locum imperatoris in regno suo* », et divers indices dans son œuvre montrent qu'il connaissait nos légistes. Comment d'ailleurs l'eût-on tant critiqué plus tard, dans les écoles italiennes, si l'on n'avait eu le sentiment qu'il rompait avec la tradition nationale? André d'Isernia diffère des maîtres précédents en ce qu'il s'alimente surtout aux sources canoniques; mais il modifie l'impérialisme de la *Glossa ordinaria* pour enseigner comme eux : « *Reges liberi habent illud posse quod Imperator in Imperio.* » Or aux suggestions de la critique interne on n'oubliera pas d'ajouter qu'il enseignait vers 1316 et qu'il vivait à Naples, où régnait la dynastie d'Anjou.

Tout s'accorderait donc pour faire de la maxime qui allait devenir si célèbre dans l'histoire du droit et constituer comme le programme des monarchies modernes une création de nos publicistes français.

(1) Ercole, p. 278-291.

Digitized by Google

II

Il n'est cependant pas impossible de leur trouver à eux-mêmes de lointains ancêtres et leur création, en tout cas, ne s'est point faite *ex nihilo*.

Après tout ce qu'on vient de lire sur l'« innovation » que représenterait la formule : « *Rex est imperator in regno suo* » et sur les efforts si méritoires multipliés par d'honorables érudits pour situer au début du XIVe siècle l'avènement de cette *solenne ed epigrammatica espressione*, on est bien placé pour apprécier à sa juste valeur historique les lignes suivantes du vieux canoniste Alain, qui, au plus tard vers 1208 et peut-être avant, commenta la première compilation des Décrétales (1). Nous allons tout d'abord à la conclusion, quitte à revenir aussitôt après sur les prémisses qui en éclairent la portée.

Et quod dictum est de imperatore dictum habeatur de quolibet rege vel principe qui nulli subest. UNUSQUISQUE ENIM TANTUM IURIS HABET IN REGNO SUO QUANTUM IMPERATOR IN IMPERIO. Divisio enim regnorum de iure gentium introductum (= introducta) a papa approbatur, licet antiquo iure gentium imperator unus in orbe esse deberet.

L'auteur vient d'attribuer au successeur de Pierre la possession des deux glaives et il se demande, en conséquence, si le pape ne pourrait donc pas retenir pour lui le glaive matériel. A quoi il fait une réponse formellement négative, au nom du droit canon et de l'ordre public.

Nunquid papa materialem gladium sibi posset retinere ? Resp. non; Dominus enim gladios divisit, ut XCVI di. *Cum ad verum*, et praeterea Ecclesia ex hoc turbaretur.

Dans ce texte on peut voir en raccourci comme une synthèse complète de la conception politique chère au moyen âge. Au sommet de l'édifice social, le pape, source de toute autorité. Le haut domaine qu'il possède de ce chef sur tous les États n'engendre d'ailleurs pas la confusion des pouvoirs. Car, si les deux

(1) Texte publié, d'après un ms. de Halle Ye 52, par Fr. SCHULTE, *Literaturgeschichte der Compilationes antiquae*, dans *Sitzungsberichte der k. Akademie der Wissenschaften*, Philosophisch-historische Klasse, t. LXVI, 1870, p. 90.

Digitized by Google

glaives sont unis dans leur principe, Dieu a voulu qu'ils fussent distincts dans leur exercice, et la puissance séculière a sa fin propre dans le plan divin, ainsi que le prouve le canon célèbre où le pape Gélase proclame la distinction établie par Dieu entre l'autorité spirituelle et le pouvoir civil (1). Mais, comme celui-ci ne se présente dans le c. *Cum ad verum* que sous les espèces du pouvoir impérial, notre glossateur semble redouter une objection et c'est sans doute pour y répondre ou y parer qu'il ajoute que le principe émis pour l'empereur vaut également pour tout autre souverain. Chaque roi dans son royaume a la même raison d'être que l'empereur dans l'Empire, et donc les mêmes droits.

Non pas que cet état de choses paraisse à l'auteur absolument normal. Il rappelle, au contraire, l'antique *ius gentium*, aux termes duquel il ne devrait y avoir qu'un seul empereur de tout l'univers. Mais il se rend compte de la révolution qui s'est faite dans le monde par le fait de la *divisio regnorum* et, loin de la condamner, il accepte qu'elle procède elle aussi *de iure gentium* et il précise que le pape la couvre de son approbation. Voilà pourquoi, le vieil idéal de l'*imperator unus* étant sauf, il n'hésite pas à mettre, au double point de vue philosophique et juridique, sur le même pied que l'empereur, les princes et les rois qui se partagent aujourd'hui les débris de sa succession. C'est Dieu qui a « divisé les glaives », puis le cours de l'histoire qui a « fragmenté en royaumes » l'empire unique d'autrefois; mais, sous ces modalités contingentes du régime politique, c'est toujours le pouvoir civil avec la fonction providentielle qu'il lui appartient de remplir. Dès lors, l'Église ne pouvait que témoigner aux détenteurs de la souveraineté, quels qu'ils soient, la même considération. Et comme l'empereur reste malgré tout le souverain-type, la logique imposait d'étendre aux autres rois et princes autonomes qui ont pris sa place les droits qui lui sont reconnus. D'où apparaît, au terme du raisonnement dont nous venons de reconstituer les mailles, la conclusion doctrinale qui présentement nous intéresse : « *Unusquisque* [*rex vel princeps qui nulli*

(1) « Cum ad verum ventum est regem atque pontificem, ultra sibi nec imperator iura pontificatus arripuit, nec pontifex nomen imperatorium usurpavit ». Gelas. I, *Tomus de anath. vinculo*, *P. L.*, t. LIX, col. 109, reproduit dans Gratien, *Decret.*, pars Ia, Dist. 96, c. 6 ; édition Friedberg, t. I, col. 339.

Digitized by Google

subest] *tantum iuris habet in regno suo quantum imperator in imperio.* »

Alain fut-il le premier écrivain ecclésiastique à dégager explicitement cette doctrine et, en toute hypothèse, son autorité n'a-t-elle pas dû se faire sentir chez les canonistes postérieurs? Ne serait-il pas utile en particulier de rechercher les liens éventuels qui ont pu le relier au napolitain André d'Isernia, dont M. Ercole reconnaît que l'œuvre présente une inspiration foncièrement canonique (1)? Il y aurait peut-être des recherches à faire de ce côté, que nous devons abandonner à la diligence des spécialistes; il nous suffit de les avoir orientées en rappelant un texte resté inaperçu et digne à tous égards de retenir l'attention, puisqu'il énonce paisiblement, un siècle avant Philippe le Bel, ce principe de parité juridique entre les rois et l'empereur que l'auteur anonyme de la *Quaestio in utramque partem* devait, cent ans plus tard, condenser dans l'aphorisme destiné à devenir classique : « *Rex est imperator in regno suo* ».

Il reste d'ailleurs toujours vrai de dire avec M. Fournier (2) : « Dans cette maxime la France peut revendiquer la frappe vigoureuse de la formule, que l'Angleterre devait plus tard lui emprunter pour affirmer son indépendance. » « Quant à l'idée qu'elle exprime », elle est de beaucoup antérieure et ce ne sont pas des légistes qui la forgèrent les premiers en vue de fins politiques, mais un décrétaliste qui la rencontra dans ses réflexions désintéressées sur l'ordre chrétien.

Jean RIVIÈRE.

(1) ERCOLE, *loc. cit.*, p. 285-286.
(2) P. FOURNIER, *loc. cit.*, p. 172.

Digitized by Google

CHRONIQUE D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MODERNE

L'ORIGINALITÉ PHILOSOPHIQUE DE PASCAL

(*Suite*).

IV. — Pascal et les jansénistes (suite).

La fidélité de Pascal à la théologie de Port-Royal se serait-elle indéfiniment maintenue ? S'il avait vécu plus longtemps, n'aurait-il pas fini par fausser compagnie au jansénisme et aux jansénistes ? C'est là le secret de Dieu, qui seul connaît les « futuribles ». Que si l'on veut s'exercer à résoudre ce problème académique d' « Uchronie », les arguments plausibles ne manquent pas pour et contre les deux solutions radicales qui se disputent les préférences.

D'une part, ceux que séduit l'hypothèse de Pascal finissant par se déjanséniser à fond peuvent invoquer : l'effet probable de la solitude, propice aux examens critiques, et remède naturel des préventions, des obstinations et des aveuglements qu'entretient la vie de parti et de controverses ; l'effet plus probable encore du « pascalisme » parvenant à maturité, et forçant son auteur à lui chercher son centre de gravité hors du jansénisme qu'il déborde indubitablement ; la contagion vraisemblable de l'exemple de Nicole, lequel devait finalement se soustraire à la férule d'Arnauld et mériter d'être réfuté par lui ; la contagion plus vraisemblable encore des grands esprits dans le commerce desquels Pascal ne pouvait manquer d'entrer : grands théologiens et philosophes du passé, vers lesquels l'acheminait la préparation de son Apologie, penseurs contemporains qu'il aurait eu le temps et l'occasion d'approcher, — car il aurait à tout le moins connu Malebranche, Bossuet, Richard Simon, Spinoza. Que de suggestions de part et d'autre, et que de renouvellements en perspective

Digitized by Google

pour cet homme toujours si prompt à vibrer aux excitations intellectuelles, et à passer par dessus la tête à ceux qui mettaient en branle son génie !

Mais d'autre part, ceux qui se refusent à admettre jusqu'à la possibilité d'une nouvelle conversion de Pascal ne manquent pas d'opposer à ces arguments *a verisimili* deux faits dont ils aiment à se prévaloir. D'abord un fait psychologique : la raideur et l'inflexibilité bien connue de « Blaise Pascal, fils d'Etienne Pascal, auvergnat ». Les caractères changent peu, et moins que les autres les caractères fortement trempés : on ne voit guère le philosophe ni le chrétien se soustraire à l'Auvergnat qui a toujours régenté la raison du premier et le cœur du second. Puis un fait critique : cette évolution intellectuelle qu'on dit ébauchée depuis longtemps et interrompue en plein développement par la mort n'a pas laissé de traces positives dans les derniers écrits de Pascal, en particulier dans les *Pensées* (1).

Non nostrum inter vos tantas componere lites. Encore peut-on s'aventurer à dire que, la réalité démentant assez régulièrement les prévisions d'une imprudente fermeté, Pascal sexagénaire n'aurait sans doute été ni l'antijanséniste absolu des uns, ni le janséniste inchangé des autres, mais plutôt quelque « entre-deux » de ces extrêmes. Il n'est guère dans l'ordre ordinaire des choses ni qu'on se renouvelle à fond ni qu'on cesse brusquement d'apprendre et d'évoluer après la quarantaine. C'est plutôt le temps où l'on développe toutes ses virtualités, en particulier celles que les partis pris de la jeunesse ont davantage laissées sommeiller; c'est le temps où l'expérience et la réflexion font avorter les erreurs et les outrances passées, et mûrir les vérités dont on aperçoit souvent pour la première fois le vrai visage et la vraie « suite des conséquences ». Aussi l'hypothèse la moins risquée en l'occurrence pourrait bien être celle d'un Pascal exploitant avec un plus grand souci d'orthodoxie l'augustinisme qui, on doit le dire, faisait partie de sa substance spirituelle, d'un Pascal donc reproduisant, amplifiant même le cas de Nicole, et donnant peut-être encore moins de satisfaction que ce dernier à Arnauld et aux *Messieurs* de Port-Royal qui ne surent jamais ni rien apprendre ni rien oublier.

(1) Voir à la fin de cet article la note : *Y a-t-il des traces positives d'antijansénisme dans les Pensées?*

Digitized by Google

*
* *

S'il en est ainsi, la mort de Pascal fut pour le parti l'équivalent d'un heureux coup de dé. En même temps qu'elle le délivrait d'un censeur et d'un critique toujours inquiétant, elle lui permettait de faire rentrer en scène son premier rôle au moment même où il se dérobait, et de se couvrir comme d'un palladium de son œuvre fixée en plein jansénisme orthodoxe.

La théologie de Pascal est bien en effet la théologie même de Port-Royal, qui a eu raison de s'y reconnaître et de s'y référer en toute occasion comme à l'expression intégrale et parfaite de ses doctrines. Il n'y a sur ce point aucune différence à faire entre les *Provinciales*, composées en collaboration étroite et constante avec Arnauld et Nicole, et les *Ecrits sur la grâce* et l'*Apologie*, c'est-à-dire les œuvres rédigées par Pascal tout seul dans ses dernières années. Car il était désormais tellement pénétré des dogmes du jansénisme qu'il les interprétait avec autant de sûreté et de précision que de fidélité. En ce qui concerne en particulier l'*Apologie*, Tillemont n'a pas exagéré lorsqu'après une première lecture du manuscrit il écrivit à Périer : « Ceux qui ont un amour particulier pour la doctrine de la grâce doivent regretter encore plus que les *autres* que cet ouvrage n'ait pas été achevé. Car il est aisé de juger que les fondements en auraient été établis sur la ruine du pélagianisme et de toutes ses branches » (1). Les « autres », en effet, seront toujours rebutés par ce qui ravissait le pieux Solitaire, et regretteront toujours l'extraordinaire insistance mise par Pascal à proclamer la viciation absolue de la nature, la corruption absolue de la concupiscence, l'impuissance absolue de l'homme, la prédestination absolue des bons et des mauvais, etc., bref toutes ces exagérations farouches qu'il s'est vainement flatté de « proportionner au goût de toutes sortes d'esprits », et dont ne s'accommoderont jamais ni l'Église ni le christianisme tout court. Mais tous les regrets qu'on peut exprimer à cet égard ne sont encore qu'un témoignage de plus ajouté à ceux de Tillemont, d'Arnauld et de tout Port-Royal.

Aussi M. Laporte est-il justifié à relever un parallélisme constant et une identité foncière entre la synthèse théologique de

(1) Cité par M. Laporte, *op. cit.*, p. 267.

Digitized by Google

Pensées et celle qui fait la substance des divers écrits sortis de Port-Royal. Sa démonstration à cet égard est pleinement convaincante. Trop convaincante même, au gré de ceux que ne saurait laisser indifférents le problème de l'originalité de Pascal. Car elle mène à se demander s'il ne faudrait pas refuser à celui-ci tout au moins l'originalité philosophique de ses conceptions, pour ne lui laisser que l'originalité littéraire de leurs expressions. Et c'est à peu près à cette conclusion qu'aboutit, tout en essayant de s'y soustraire, M. Laporte disant : « En liant Pascal à Port-Royal, on ne le réduit pas au rôle de disciple. A plusieurs égards il y est un maître. Mais à Port-Royal, maîtres et disciples sont également éloignés de mettre leur originalité à inventer quoi que ce soit dans une doctrine qui pour eux n'est rien si elle n'est toute issue de la Tradition. Leur originalité ne peut être que dans la profondeur avec laquelle chacun d'eux a senti, et par conséquent traduit (par ses écrits ou par ses actes) la vérité que tous cherchaient, suivant la parole de Saint-Cyran, à « faire passer de leur tête dans leur cœur ». Ce qu'il y a dans le cœur de Pascal d'exceptionnel et d'unique, c'est cela qui donne à ses *Pensées* leur force extraordinaire et leur incomparable ascendant sur les âmes. C'est aussi pour cela que, là même où les rapprochements de textes le montrent le plus près des autres, il reste, au-dessus de tous les autres, lui, et en un sens lui seul » (1).

*
* *

Cela est vrai et fort bien dit. Tout de même il y a lieu de réclamer pour Pascal, et jusqu'en sa théologie, une autre espèce d'originalité que celle qui lui vient de son cœur, une originalité qui tienne vraiment à son esprit, à son incontestable nature de philosophe. Ce disciple de Port-Royal ne fut pas impunément un disciple de génie. Si le fait d'avoir professé les dogmes de son école, et de les avoir professés avec une docilité surprenante et regrettable à tous égards, ne peut de toute évidence lui être imputé à création, il n'en est plus de même du fait de les avoir approfondis et élargis jusqu'à en dégager toutes sortes de conséquences dont Port-Royal ne s'avisait pas, jusqu'à les avoir fait

(1) *Op. cit.*, p. 304-5.

Digitized by Google

servir de cadre à toute une philosophie dont la richesse devait finir par s'y trouver à l'étroit et les faire éclater.

Son attitude d'abord en face de la théologie janséniste est extrêmement révélatrice. Alors que cette théologie est pour ses amis un point d'arrivée, elle est pour lui un point de départ, sinon pour sa foi, qui s'y arrête comme la leur, du moins pour sa raison, qui y cherche et y trouve matière à découvertes et à inventions.

Non point que sa philosophie soit à considérer comme une évolution du jansénisme. Ce système théologique ne comportait aucune évolution, dès lors qu'il se figeait dans un primitivisme (1)

(1) Tant qu'il reste théologien, Pascal ne donne que trop lui-même dans ce primitivisme, qu'il a pris extrêmement au sérieux, comme toutes choses, et qui a été peut-être la raison fondamentale de ses velléités de résistance à l'Église et au souverain pontife.

Il se fait de confiance une idée chimérique de l'Église primitive, comme on peut le voir dans sa *Comparaison des chrétiens des premiers temps avec ceux d'aujourd'hui* (*Brunschvicq*, p. 201-205) : brillant et naïf tableau d'un âge d'or tel que l'avaient avant lui rêvé les premiers réformateurs ignorants de l'histoire. « On ne voyait autrefois entre les chrétiens que des personnes très instruites, au lieu que etc., etc. ». Ce n'est pas Nicole qui eût écrit ce parallèle à antithèses d'écolier. Il savait trop bien par les Pères et par les anciens historiens, si volontiers pessimistes, que « les chrétiens des premiers temps » avaient eu leurs faiblesses, et que le monde les avait eux aussi disputés à l'Évangile.

Théologiquement Pascal est convaincu que l'Église d'aujourd'hui n'a qu'une chose à faire, qui est de conserver le dépôt qu'elle a reçu de l'Église d'autrefois, sans y toucher sous prétexte de l'interpréter et de l'enrichir : « Si l'ancienne Église était dans l'erreur, l'Église est tombée. Quand elle y serait aujourd'hui, *ce n'est pas de même*; car elle a toujours la maxime supérieure de la tradition, de la main de l'ancienne Église; et ainsi *cette soumission et cette conformité à l'ancienne Église prévaut et corrige tout.* ». *867*. Donc défense aux théologiens de parler d'évolution dans la connaissance et la détermination des dogmes. Défense également aux moralistes de croire à l'existence de cas de conscience non résolus par les Pères, et de parler à leur tour en ce sens d'une évolution de la morale chrétienne. Défense, en particulier, au pape de se considérer comme autre chose que « le dépositaire », le gardien vigilant de l'ancienne discipline *in credendis et agendis*, comme autre chose que le « mainteneur » inflexible des doctrines de saint Augustin. L'Église d'aujourd'hui est la survivance immobile de l'Église d'autrefois; tout ce qui lui revient d'infaillibilité n'est que de l'infaillibilité conservée. La tradition d'aujourd'hui, c'est purement et simplement la tradition d'autrefois : *Nihil innovetur, nisi quod traditum est.* Le

Digitized by Google

étroit et obstiné et dans le littéralisme de saint Augustin, dès lors qu'il professait que toute la vérité était contenue et exprimée dans la tradition fixée, et qu'il récusait toute tradition vivante et évoluante. Ainsi en aurait-il été également du protestantisme, s'il en était resté lui aussi à son primitivisme originel et au dogme de l'inspiration littérale de l'Écriture, et s'il n'avait bientôt porté de tout son poids vers l'autonomie de l'expérience religieuse et vers la liberté des interprétations rationalistes de l'Écriture : deux portes qui s'ouvrirent toutes grandes à une évolution précipitée des dogmes. Dès lors que le jansénisme s'était fermé ces portes, il s'était condamné à l'immobilisme qui fut en effet jusqu'à la fin une de ses caractéristiques les plus frappantes.

Or ce fut précisément cet immobilisme qui décida de l'orientation intérieure de la pensée de Pascal. Ne pouvant descendre le fil d'une évolution impossible, il remonta le fil de « l'involution » dont le jansénisme était le terme. Et il fut ainsi conduit à retrouver, par delà l'augustinianisme de la grâce, où s'était durcie et comme enkystée la théologie de Port-Royal, la plénitude et la richesse de l'augustinisme intégral. Si l'on nous permet cette métaphore, il dégela le jansénisme, réchauffa et fit circuler à nouveau dans ce tronc aride et sans frondaison l'ancienne sève de la philosophie augustinienne qui s'y trouvait glacée. Par là il fut, plus et autrement que ses amis, plus et autrement même qu'il ne crut l'être, un vrai disciple de saint Augustin. Il fut le plus authentique continuateur de la philosophie augustinienne au XVIIe siècle. Philosophie que, par la force même de son génie, il réinventa pièces par pièces, et toujours avec une miraculeuse fidélité à l'esprit du grand docteur d'Hippone et aux traditions de ses meilleurs disciples du moyen âge.

Un tel bonheur de résurrection, de réinvention et de rajeunissement est incontestablement le fait d'un philosophe-né. Tout nous invite dès lors à envisager Pascal comme tel, et donc à considérer ses œuvres de circonstance, et surtout les fragments de son *Apologie*, comme autant de véritables *membra disjecta*

conservatisme théologique de Pascal est absolu. Nous sommes fort loin de Franzelin, plus loin encore de Newman.

Digitized by Google

philosophi, qu'il n'est que de rassembler selon leurs jointures naturelles pour voir s'ériger un authentique système, le *pascalisme*. Système dont la charpente et les matériaux, et peut-être plus encore la charpente que les matériaux, doivent faire briller en son vrai jour toute l'originalité philosophique de Pascal.

Mais cet éloge que nous donnons ici à Pascal, le plus grand à notre avis qu'il puisse recevoir, a bien des chances d'inquiéter ses plus fidèles admirateurs. Le seul mot de « système pascalien » risque fort de scandaliser bon nombre de « pascalisants », et plus encore de « pascaliens ». Car les uns et les autres considèrent volontiers l'antirationalisme de Pascal comme un dogme auquel ils défendent de toucher. Ils vont répétant que l'originalité de l'auteur des *Pensées* consiste précisément à n'avoir pas eu de système ; que sa philosophie de la vie n'en est pas un ; qu'elle répugne à toute systématisation de concepts ; qu'on commet à la fois un contresens et une impertinence à vouloir y retrouver ce qui constituait à ses yeux la tare spécifique des « dogmatiques » qu'il a tant combattus. Mais il n'est sans doute pas interdit de croire qu'en ces protestations traditionnelles il y a bien des exagérations et bien des malentendus, voire même quelque maladresse. Des exagérations : car l'antirationalisme de Pascal a certainement des limites, celles que nous essayerons bientôt de déterminer. C'est un anti-rationalisme essentiellement, sinon exclusivement polémique ; il éclate en effet dans sa réfutation des dogmatiques ; mais il s'accommode à merveille du rationalisme de ses propres constructions, qu'il a certainement voulues fondées en raison. Des malentendus : car sa philosophie de la vie est une philosophie encore, et donc implique quelque systématisation de concepts. S'il est vrai qu'il pense l'univers en fonction de la vie, il est d'abord vrai qu'il le pense, et avec des concepts, voire avec des concepts qu'il systématise par principes et conséquences, et qu'il systématise enfin avec une extraordinaire dépense d'esprit géométrique, le plus rationaliste et le plus raisonneur des esprits. Par ailleurs, et c'est en cela que consiste précisément la maladresse, refuser à Pascal un système, c'est, qu'on le veuille ou non, refuser l'unité et la cohérence à ses doctrines, et les maintenir dans l'émiettement, dans l'incoordination et dans le chaos de l'empirisme. C'est ramener sa philosophie à une philosophie d'homme de lettres, et

Digitized by Google

le réduire lui-même à un simple Montaigne plus chrétien que l'autre. C'est enfin lui contester sa place dans le chœur des grands et authentiques philosophes. Bref, sous prétexte de le grandir, c'est s'obstiner à le diminuer.

Heureusement, toute son œuvre est là qui proteste contre ces diminutions. Rien n'est plus facile, et rien n'est plus nécessaire que d'y discerner un *systema emergens*, dont il suffit de dégager les grandes lignes et les orientations essentielles pour lui restituer, en dépit de son inachèvement, la physionomie précise d'un système à traits accusés.

C'est le jansénisme qui fournit l'armature extérieure de ce système, celle que Pascal lui-même a voulu lui donner. De cela nous avons déjà recueilli une première preuve, en remarquant qu'il interprète et corrige la métaphysique cartésienne en « disciple de saint Augustin », et qu'il ne se l'assimile et ne la conserve qu'en la jansénisant. Nous en aurons bientôt une seconde preuve en le voyant soumettre aux mêmes procédés d'absorption et d'intégration la « science de l'homme » des libertins, et jusqu'aux plus personnelles de ses propres analyses. Une troisième preuve enfin résulte du fait que son apologétique est celle du christianisme janséniste. Car l'*Apologie* entend nettement faire accepter aux libertins toutes les vérités « répugnantes » de la prédestination absolue, de la corruption absolue, etc., toutes les « vérités » jansénistes. C'est en fonction du jansénisme qu'il entend penser tout ce qu'il pense, jusqu'à sa philosophie de la vie, qui n'est ni son unique ni sa première philosophie, et qui reste jusqu'au bout à tout le moins teintée de jansénisme, n'étant que trop souvent la philosophie de la vie humaine telle que la peut comprendre un janséniste intransigeant.

Mais il n'en est pas moins vrai qu'en faisant au jansénisme l'hommage de sa pensée, sinon le sacrifice de son génie, Pascal se livrait *invita Minerva* à un effort contre-nature, dont le succès ne pouvait être qu'apparent, et que l'inspiration fondamentale de son système revient à l'augustinisme intégral vers lequel l'orienta, de la façon que nous venons de caractériser, l'étroit et infécond augustinianisme de la grâce. Car il est bien vrai que ses doctrines les meilleures, les plus profondes et les plus riches d'avenir, s'échappent d'elles-mêmes des cadres où il a cru les enfermer, et revolent vers saint Augustin à travers la tradition

Digitized by Google

augustinienne du moyen-âge qu'il remonte sans le savoir. C'est ainsi que sa philosophie de la vie rejoint directement celle du grand libertin converti par saint Ambroise, et que sa psychologie des connaissances du cœur ressuscite l'intuitionnisme mystique des *Confessions*.

Ni cette philosophie, ni cette psychologie ne procèdent de Port-Royal, où l'on est toujours demeuré aussi tranquillement étranger aux problèmes de la vie qu'aux subtilités de la connaissance mystique. On y avait résolument fermé les oreilles aux suggestions de M. de Genève sur ces deux points ; l'on se complaisait aux discours de l'antimystique Nicole contre les « visionnaires », et aux tintamarres dialectiques d'Arnauld, l'homme du monde le moins sensible aux raisons du cœur, et le plus embarrassé dans la sèche théorie cartésienne de la connaissance. Pareillement, la méthode apologétique d'immanence que ressuscitait Pascal était bien la dernière à laquelle pouvait songer un Port-Royaliste pur. Car les méthodes de la maison revenaient à chercher la vérité dans les textes et à n'avoir confiance que dans la lettre de la tradition écrite. L'on avait laissé tomber le conseil de saint Augustin disant : *Noli foras ire, in te redi, veritas intus est.* Il n'est pas enfin jusqu'au probabilisme auquel devait se rallier en métaphysique la critique de Pascal qui ne détonne à côté de la *Logique de Port Royal* avec laquelle il n'a pas la moindre attache. Or, par une rencontre merveilleuse, ce probabilisme reprenait, pour les développer et les adapter aux temps présents, les thèses et les conclusions du dernier grand augustinien du moyen-âge, de cet Occam dont Pascal ignorait certainement les œuvres, et bien vraisemblablement le nom. Ainsi venait-il de lui-même, comme à point nommé, prendre des mains de ce devancier inconnu le flambeau qu'il devait transmettre à ses successeurs, c'est-à-dire revendiquer la place exacte qui lui revient dans le grand courant qui le portait à son insu.

Il n'y a donc pas lieu de se laisser tromper par l'accueil enthousiaste fait par Port-Royal à la philosophie de Pascal. Ce fut l'accueil de partisans séduits par le génie de leur allié, sensibles d'abord au profit qui en devenait revenir aux doctrines de la grâce, sensibles aussi aux sonorités augustiniennes des belles pages dont ils s'enchantaient. Ce ne fut aucunement l'accueil de maîtres reconnaissant dans un disciple l'achèvement de leur propre pro-

Digitized by Google

gramme, le développement de leurs principes et la mise en œuvre de leurs méthodes. Cette philosophie se situe d'elle-même hors du jansénisme, dans la ligne des systèmes augustiniens qui remontent par Occam, Duns Scot, saint Bonaventure, saint Anselme, etc, jusqu'à saint Augustin lui-même. C'est là une conclusion à laquelle l'historien de la philosophie ne saurait échapper, dût-elle contrister les derniers jansénistes qui veulent absolument enfermer Pascal dans Port-Royal, et pareillement les pascalisants qui s'obstinent à lui faire le peu enviable et très injuste compliment d'être un isolé, sans devanciers ni successeurs, dans le chœur des grands philosophes.

Que si enfin l'on veut une preuve de plus de son augustinisme essentiel, on la trouvera dans la curieuse divination qui lui fit diriger les traits les plus aigus de sa polémique contre un ennemi qu'il visait sans le voir, et qu'il mourut avant d'avoir reconnu, contre l'ennemi traditionnel de tous ses frères en augustinisme depuis quatre siècles, — *contre saint Thomas*. Car, il nous sera facile de le faire voir, c'est finalement et principalement à saint Thomas qu'il en a sans le savoir ; c'est saint Thomas qu'il contredit le plus hautainement, aussi bien dans les *Provinciales* que dans les *Pensées*. Parti en guerre contre les Jésuites « calomniateurs de Port-Royal », il est tout de même trop philosophe pour ne pas désirer sortir des personnalités où l'ont engagé ses amis, pour ne pas éprouver le besoin de relever, d'élargir et d'approfondir le débat. Et alors il en vient à combattre en ses adversaires les continuateurs de la grande croisade de réhabilitation de la nature et de la raison entreprise au XIIIe siècle par saint Thomas contre les augustiniens de son temps. Car, envisagé dans son fond, le molinisme n'est pas autre chose qu'une reprise et une continuation de cet effort gigantesque. Saint Thomas est véritablement le boulevard de ce rationalisme de la foi et de la morale qui est le scandale essentiel de Pascal, et, à ses yeux, la grande hérésie des Jésuites. Si bien qu'en s'escrimant contre eux, il ne peut éviter, et n'évite pas en effet, une lutte corps à corps avec l'Ange de l'École.

Il faut à tout le moins admirer en cette aventure la sûreté de son instinct augustinien. Elle est d'autant plus étonnante qu'on fit autour de lui tout ce qu'il fallait pour mettre cet instinct en défaut. Sur les conseils du subtil Nicole, Port-Royal s'était habi-

Digitized by Google

tué à voir dans saint Thomas le premier allié du jansénisme, alors qu'il en était en réalité le grand, presque le seul véritable ennemi, et à coup sûr le plus redoutable. On affectait de s'en tenir à l'opposition récente entre thomistes et molinistes, qui se limitait cependant au problème précis de la grâce efficace diversement résolu par des théologiens qui se recommandaient également de saint Thomas. Et l'on passait sous silence l'ancienne et autrement profonde opposition qui séparait thomistes et augustiniens sur presque tous les grands problèmes philosophico-théologiques. On en venait ainsi à considérer le thomisme comme un jansénisme inconscient ou honteux; et l'on espérait amener par de bons procédés les thomistes, d'abord à envenimer et à élargir leur querelle avec les jésuites, et finalement à se rallier à Port-Royal. Tactique habile, qui devait engendrer deux méchantes conséquences : l'entrée en scène du thomisme jansénisant des Noël Alexandre et des Concina, et l'étrange paralysie des thomistes orthodoxes eux-mêmes, chez lesquels manquèrent à jouer les réflexes profonds de la philosophie la plus anti-janséniste qui fut jamais.

Nous avons vu Pascal donner de la meilleure foi du monde les mains à cette tactique. L'on retrouve même dans les *Pensées* des références à des textes de saint Thomas (du reste assez régulièrement pris à contre sens), que lui avait sans doute fournis Nicole. Mais cela n'empêcha point ses réflexes augustiniens de jouer, quant à lui. Les principaux coups qu'il croit porter aux seuls Jésuites atteindraient, s'ils pouvaient l'atteindre, saint Thomas lui-même. Car en définitive, c'est lui qu'il cherche à tâtons à travers les « pélagiens » et les « casuistes ». Tel à peu près Hamlet cherchant de son épée Polonius à travers la tenture qui le cache. Ce faisant, Pascal prouvait à tout le moins qu'il avait toute la sensibilité de son système, avant même d'en posséder toute l'intelligence. En tout cas, il ne pouvait fournir une preuve moins récusable de l'authenticité de son augustinisme.

E. Baudin.

(*A suivre*).

Digitized by Google

Y A-T-IL DES TRACES POSITIVES D'ANTIJANSÉNISME DANS LES PENSÉES ?

On a cru en découvrir un certain nombre dans quelques textes à signification ambiguë, lesquels, dans l'hypothèse de la renonciation finale de Pascal au jansénisme, devraient s'interpréter comme des « *repentirs* ». On a également dit que le seul fait d'avoir conçu et exécuté le projet d'écrire l'*Apologie* ne pouvait être que d'un homme convaincu qu'en matière de conversion l'action de l'homme joue et collabore avec l'action de Dieu, donc d'un homme sacrifiant l'absolutisme de la grâce efficace, d'un antijanséniste. Mais il paraît bien difficile de maintenir ces deux interprétations, dès que l'on tient compte des vraies intentions de Pascal.

I

Tout d'abord, les textes ambigus s'expliquent beaucoup plus naturellement quand on y voit, au lieu de « repentirs », des « *tempéraments* », selon l'expression dont se sert Nicole, et qu'il pourrait bien tenir de Pascal lui-même. Il s'agit là d'adoucissements, non des dogmes, mais de la manière de les présenter. Adoucissements qu'au dire de Nicole Pascal regrettait de voir négligés dans la littérature de Port-Royal, les jugeant indispensables pour rendre « plausibles », et même « populaires » les doctrines de saint Augustin, pour les « dépouiller d'un certain air farouche », enfin pour les « proportionner au goût de toutes sortes d'esprits ». (*Préface du Traité de la grâce générale*; dans *Brunschvicg major*, XI, p. 100-105). Ces « tempéraments » étaient liés dans sa pensée à l'usage de la « *méthode d'exposition des contraires* », qu'il tenait d'Arnauld, et qu'il reprochait également aux jansénistes de ne pas observer avec assez d'application.

Que l'on veuille bien tenir compte de ces deux ordres de préoccupation, et l'on verra se résoudre d'elle-même la prétendue énigme du fragment *865* : « S'il y a jamais eu un temps où on doive faire profession des deux contraires, c'est quand on reproche qu'on en omet un. Donc les Jésuites et les Jansénistes ont tort en les célant; mais les Jansénistes plus, car les Jésuites ont mieux fait profession des deux ». Ce texte, le « seul troublant » au dire de M. Laporte (qui en est en effet troublé au point de suggérer qu'on y lise par deux fois *Calvinistes* au lieu de *Jansénistes*), est cependant bien naturel, dès que l'on admet qu'il s'agit ici de vérités contraires comme : grâce efficace — liberté humaine, ou comme : J.-C. est mort pour tous — J.-C. est mort pour les seuls prédestinés. De son point de vue de janséniste, Pascal est tout à fait fondé à trouver les formules des Jésuites plus heureuses que celles de ses amis, et à rappeler à ceux-ci qu'en se donnant l'apparence de sacrifier le libre arbitre et le *Jesu redemptor omnium*, ils vont au devant des reproches d'hérésie et d'inhumanité.

Les *Pensées* offrent à la fois la théorie et de nombreuses applications de la méthode qui préoccupait Pascal jusqu'à l'obsession. « Les deux contraires : il faut commencer par là, sans cela on n'entend rien, et tout est hérétique ; et même, à la fin de chaque vérité, il faut ajouter qu'on se souvient de la vérité

Digitized by Google

opposée » *567*. « Il y a un grand nombre de vérités, et de foi et de morale, qui semblent *répugnantes*, et qui subsistent toutes dans un ordre admirable. La source de toutes les hérésies est l'exclusion de quelques-unes de ces vérités ; et la source de toutes les objections que nous font les hérétiques est l'ignorance de quelques-unes de nos vérités » *862*. Suivent immédiatement trois exemples : J.-C., Dieu et homme; l'Eucharistie, réalité et figure; les indulgences [satisfaction par le pécheur lui-même, satisfaction par l'Église ?].

Un quatrième exemple se trouve dans le fragment *781*, où Pascal s'efforce (combien péniblement, en janséniste décidément mal à l'aise), de montrer en quel sens J.-C. est mort pour tous, et en quel sens il n'est pas mort pour tous. C'est également en vertu des mêmes préoccupations qu'après avoir écrit dans le fragment *550* : « J'aime tous les hommes comme mes frères; parce qu'ils sont tous rachetés », il barre cette vérité, faute sans doute de pouvoir ici la corriger par l'autre vérité : ils ne sont pas tous rachetés. Il ne faut pas, en effet, que les deux vérités viennent l'une sans l'autre. Ainsi, de même que les pélagiens favorisent la présomption en taisant la prédestination gratuite, de même les jansénistes favorisent le désespoir en taisant la rédemption universelle : « Quand on dit que J.-C. n'est pas mort pour tous, vous abusez d'un vice des hommes qui s'appliquent incontinent cette exception, ce qui est favoriser le désespoir ; au lieu de les en détourner pour favoriser l'espérance. Car on s'habitue aux vertus intérieures par ces habitudes extérieures » *781*. — Cette leçon que Pascal donne aux jansénistes, il la leur donne au nom du jansénisme même, comme il la leur avait déjà donnée dans le premier *Ecrit sur la grâce*, dont personne ne saurait contester le jansénisme suraigu. « Tous les hommes sont obligés de croire, mais d'une créance mêlée de crainte, et qui n'est pas accompagnée de certitude, qu'ils sont de ce petit nombre d'Élus que J.-C. veut sauver, et de ne juger d'aucun des hommes, quelques méchants et impies qu'ils soient, tant qu'il leur reste un moment de vie, qu'ils ne sont pas du nombre des Prédestinés... Ce qui les oblige de faire pour eux ce qui peut contribuer à leur salut. » (XI, p. 137). C'est pour satisfaire à cette obligation, et pour favoriser l'espérance, que Pascal fait ici appel à l'efficacité des habitudes extérieures, c'est-à-dire à l' « apologétique de la machine ». (Sur cette apologétique, et sur son efficacité psychologique, voir ce que nous avons dit, *Revue des sciences religieuses*, 1924, p. 331, note 1, à propos du fragment *247*, où se retrouvent la même préoccupation et le même conseil).

Cinquième exemple. Il s'agit cette fois du péché originel, et de l'interprétation de l'*in quo omnes peccaverunt*, où trébuchent les « huguenots » : « Il y a hérésie à expliquer toujours *omnes* de *tous*, et hérésie à ne pas l'expliquer quelquefois de *tous*... Il faut donc suivre les Pères et la tradition pour savoir quand, puisqu'il y a hérésie de part et d'autre » *775*.

Il y aurait également lieu de citer les fragments où Pascal s'efforce de concilier les contraires que sont la grâce efficace et le libre arbitre, ou encore la justice de Dieu et la miséricorde de Dieu; ceux aussi où il confronte les grandeurs et les misères de l'homme, qu'il défend également de présenter les unes sans les autres, etc. Bref, si nous voulions relever toutes les applications de la méthode d'exposition des contraires, nous finirions par reproduire toute l'*Apologie*.

Digitized by Google

En définitive, tous ces textes, les discutés comme les non discutés, les « antijansénistes » comme les « jansénistes », sont essentiellement de même inspiration pédagogique. Ils nous offrent tous des essais d'une dialectique d'équilibre des vérités qui aurait sûrement dominé dans l'*Apologie* l'exposé et l'enchaînement des doctrines théologiques, qui aurait rendu ces doctrines « plausibles » et « populaires », de « répugnantes » qu'elles apparaissaient dans certains écrits de Port-Royal, et qui aurait enfin fait briller le jansénisme comme une *via media* royale entre le protestantisme et le pélagianisme. Sur tous ces points, les *Pensées* confirment, et au-delà, le témoignage de Nicole.

II

Par ailleurs, il semble bien difficile de retenir comme présomption d'antijansénisme chez Pascal le fait d'avoir voulu convertir les athées et entrepris l'*Apologie*. Sans doute, comme nous l'avons déjà signalé (*Revue des sciences religieuses*, 1924, p. 331, note 1), une telle entreprise s'accorde assez mal, *philosophiquement parlant*, avec les doctrines de prédestination absolue et d'inefficacité absolue de l'effort humain, dont la conclusion naturelle est : si nous ne pouvons rien faire, ne faisons rien. Mais on pourrait faire la même remarque à propos de la prédication, de l'exhortation, de la direction, de la controverse, etc. : toutes pratiques auxquelles s'adonnaient les jansénistes à l'envi des autres chrétiens.

Ils le faisaient sans doute plutôt en vertu de leur christianisme qu'en vertu de leur théologie. Cependant, s'ils ne s'inspiraient pas de cette théologie, ils avaient encore la ressource de s'en couvrir. En particulier l'apologiste janséniste pouvait se dire qu'il écrivait par grâce efficace, et que ses écrits iraient chez ses lecteurs prédestinés rencontrer ou déclencher d'autres grâces efficaces. Il pouvait se regarder comme le pêcheur envoyé par Dieu tendre des filets dans lesquels viendraient se prendre les élus, tandis que les réprouvés passeraient à côté ou s'en dégageraient.

Or c'est bien à peu près de cette façon que Pascal entend son rôle lorsqu'il dit : « Ceux qui cherchent Dieu de tout leur cœur ... je leur montrerai qu'il y a un Dieu pour eux ; je ne le ferai pas voir aux autres » *692*. Il se regarde théologiquement comme l'instrument de la miséricorde de Dieu pour les uns, et de la justice de Dieu pour les autres. Et peut-être même davantage comme l'instrument de sa justice que comme celui de sa miséricorde. Car sa miséricorde s'exerce plutôt directement par la voie du sentiment ; elle n'a guère que faire du concours de l'apologiste, ni de ses démonstrations. « Cela [miracles, prophéties, etc.] fait bien condamner ceux qui n'en sont pas [de la Religion], mais non pas croire ceux qui en sont » *588*. Pascal, nous dit Filleau de la Chaise, « n'a pas prétendu donner la foi aux hommes, ni leur changer le cœur. Son but était de prouver qu'il n'y avait point de vérité mieux appuyée dans le monde que celle de la Religion chrétienne, et que ceux qui sont assez malheureux pour en douter sont visiblement coupables d'un aveuglement volontaire et ne sauraient se plaindre que d'eux-mêmes ». (*Discours sur les Pensées de M. Pascal*. Collection des chefs-d'œuvre méconnus, *1922*, *p. 90*).

E. B.

Digitized by Google

CHRONIQUE BIBLIQUE

(ANCIEN TESTAMENT)

---

1. — La brièveté de l'Introduction à l'Ancien Testament de M. Fargues (1) la recommande aux lecteurs pressés qui voudront s'informer rapidement des résultats généraux auxquels est parvenue la critique de la Bible. Ce sont moins en effet des idées personnelles que les solutions actuellement reçues que veut exposer l'auteur. Naturellement, la Bible est vue, ici, surtout du côté protestant : les sources dont s'inspire l'ouvrage et sa bibliographie le disent assez. On peut ajouter que souvent il s'attache, de préférence, aux idées de M. Lods, par exemple en ce qui concerne le « culte des morts » dans l'antiquité israélite et l'attitude du Yahvisme à son égard. Ce n'est pas à dire que M. Fargues ignore les autres travaux. Il les cite quand il lui convient et leur rend justice. Mais il semble bien que dans nombre de cas il ne les juge pas dignes de mention. On peut parfois le regretter. Pourquoi, au sujet des livres de Samuel par exemple, n'indiquer dans la bibliographie que des ouvrages étrangers, alors que tel commentaire français, qui s'inspire certainement des méthodes critiques, est plus abordable aux lecteurs de notre langue ?

La partie la plus intéressante de l'introduction générale est une esquisse, à très grands traits, de l'histoire d'Israël, au cours de laquelle l'auteur, anticipant sur l'introduction spéciale, caractérise parfois les livres et mesure leur valeur historique. La réalité de l'histoire des patriarches, admise par certains critiques, est, pense-t-il, fort sujette à caution. A la majorité des interprètes ils apparaissent comme la personnification de familles, de clans, même de peuplades, comme l'Ancien Testament lui-même le suggère (Jug. I, 3 ; XI, 1, 5, 7, etc.). M. Fargues admet qu'il y eut quelques écrits de Moïse. La captivité de Manassé, dont les Paralipomènes sont seuls à parler, « paraît confirmée par les inscriptions ». Sans doute vaudrait-il mieux dire que celles-ci établissent la vraisemblance du fait. Surtout, justice est rendue à la

(1) Paul Fargues, *Introduction à l'Ancien Testament*, Paris, Éditions Ernest Leroux, 1923. Petit in-8° de x-311 p.

Digitized by Google

valeur religieuse et morale de l'enseignement des prophètes; peut-être même la notion de leur « universalisme » est-elle trop peu nuancée, comme aussi la nostalgie patriotique des exilés au souvenir de Sion et leur douleur religieuse en terre étrangère est l'objet d'une affirmation vraiment trop générale. La suite des événements a montré que tous ne tenaient pas à revenir au pays de leurs pères. M. Fargues termine son exposé en maintenant l'originalité de la civilisation israélite, particulièrement en ce qui concerne le monothéisme, le développement de la législation, le prophétisme et le caractère moral de la religion. Suivent de brefs chapitres sur la langue, le texte, le canon et les versions de l'Ancien Testament.

L'introduction spéciale, après une brève analyse de chaque livre, donne des indications sur la date d'origine de l'écrit ou de ses éléments. Quelques psaumes semblent, nous dit-on, antérieurs à l'exil : l'examen des Ps. XX, XXI, XXXIII, LXI, LXIII, LXXII, permet de les rattacher à l'époque des rois. « Certains critiques en ont même attribué, non sans hardiesse, quelques-uns à David ». L'auteur cite les Ps. II, XX, LXXII, CX comme étant qualifiés à tort de messianiques. Il me semble cependant que le caractère eschatologique du Ps. II est assez marqué et, en son état actuel, le ps. LXXII ne peut s'entendre d'un roi ordinaire. Parmi les Proverbes, « plusieurs sont très probablement de Salomon ». La seconde collection semble avoir été formée ou en tout cas commencée sur l'ordre d'Ezéchias. La première est bien plus récente.

En terminant, je me permets de signaler à l'auteur certaines propositions sur lesquelles il pourrait être bon de revenir. Ainsi il est avéré aujourd'hui que l'expression « prosélytes de la porte », qu'il emploie encore à la p. 66, au sens qu'on lui accordait autrefois, est une formule rabbinique tardive pour désigner simplement les étrangers qui résidaient dans la terre d'Israël. Dire à la page suivante que la version des Septante a créé « un idiome nouveau, grec saturé d'hébraïsmes » est à tout le moins très discutable. A propos du mot Massore, on lit à la p. 96 : « Ce terme, calqué sur un mot hébreu qui signifie *tradition* (racine *mesar*, transmettre) ... ». En réalité, l'étymologie est discutée. Inexacte aussi est l'étymologie attribuée à « Saducéens » (p. 72). Plus loin (p. 115), après s'être étendu sur les versions syriaques, l'auteur ajoute : « Il existe d'autres versions orientales perses, éthiopiennes, peu importantes ... ». Les versions perses, fort peu anciennes, sont passées sous silence, et à bon droit sans doute, dans des Introductions même très étendues, mais il eût été bon de nommer les versions coptes, dont l'importance n'est pas négligeable. Il est dit, p. 159 en note, que « le nom de Samuel » signifie probablement « nom de Dieu ». C'est

Digitized by Google

assez douteux; voir plutôt Dhorme sur I Sam I, 20. La suscription énigmatique d'Isaïe XXI « désert de la mer », que cherche à interpréter la note de la p. 237, a reçu aussi une explication plausible dans *Revue Biblique*, 1922, p. 403 ss. Enfin, à la p. 31, c'est sans doute le v. 30, plus encore que le v. 3 de II Chr. XXXII, qu'on aura voulu indiquer. De temps à autre d'ailleurs, les formules de l'auteur manquent de précision et semblent trahir quelque inexpérience.

2. — L'Herméneutique du R. P. Kortleitner (1) rentre dans le cadre des ouvrages destinés aux étudiants en théologie. Les questions y sont traitées dans l'esprit traditionnel, en se tenant de près aux décisions rendues à des dates diverses par l'autorité ecclésiastique et sans négliger les précisions qu'a pu leur apporter l'encyclique *Spiritus Paraclitus* de Benoît XV. Il suffira donc, pour donner quelque idée de la manière de l'auteur, de relever telle de ses opinions, là où elles sont libres, et pour le reste d'indiquer par quelques exemples l'application qu'il sait faire des principes reçus.

Le R. P. n'admet, pour un texte, qu'un seul sens littéral. Saint Augustin est seul, parmi les Pères, à avoir cru à une pluralité de sens littéraux pour un même texte biblique, et encore présente-t-il sa manière de voir comme une opinion toute personnelle. Parmi les quelques auteurs modernes qui l'ont suivi, il eût été bon de citer le dernier en date, le P. Nicolas Assouad, des Frères Mineurs (*Polysema sunt sacra Biblia*, Saint-Maurice-en-Suisse, 1917) (2). Si le Ps. II, 7 est appliqué par le Nouveau-Testament tantôt à la résurrection du Christ (Actes, XIII, 33), tantôt à sa divinité (Hébr. I, 5), tantôt à son sacerdoce (Hébr. V, 5), le sens littéral, nous dit-on, n'est en vue qu'une seule fois, les deux autres textes envisageant des conséquences de la filiation divine.

Au sujet du v. des trois témoins (I Jean V, 7-8), la Congrégation du Saint-Office est restée parfaitement d'accord avec elle-même quand, « après avoir décrété que l'authenticité du verset ne devait être ni niée, ni révoquée en doute, elle a déclaré n'avoir pas voulu, par ce décret, interdire aux théologiens de disputer sur cette question à l'avenir. » Le R. P. aurait bien fait d'indiquer la date et la référence de cette déclaration. « Les paroles (du v.) sont authentiques comme toute

(1) Fr. Xav. KORTLEITNER, Ord. Praem., *Hermeneutica Biblica*, Oeniponte, Rauch, Ratisbonae et Neo Eboraci, Pustet, 1923 In-8° de 159 p.

(2) Bossuet, qu'on n'a pas accoutumé de citer à ce propos, admet l'existence de plusieurs sens littéraux dans les prophéties, en particulier pour Malachie, III, 1 et pour l'Apocalypse (*Préface sur l'Apocalypse*, XV).

Digitized by Google

la Vulgate est authentique ... ; mais ni elles ne sont originales (*neque vera sunt*), c'est-à-dire écrites par l'auteur de l'épître, l'apôtre Jean, ni elles ne sont canoniques (*neque canonica*), parce que c'est au IVe siècle seulement qu'elles ont été insérées dans l'épître ».

Les termes obscurs ou ambigus d'un texte doivent s'expliquer d'après le passage parallèle s'ils y sont remplacés par de plus clairs. Ainsi, II Sam. VIII, 18 : *filii autem David sacerdotes erant*, doit s'expliquer d'après I Chr. XVIII, 17 : *porro filii David primi ad manum regis*. Le P. Kortleitner estime donc que ce n'est pas le lieu d'appliquer le principe de critique textuelle : *lectioni facili praestat ardua*. D'autre part si II Chr. XVII. 6 écrit au sujet de Josaphat : *excelsa ... de Juda abstulit* et que I R. XXII, 44 dise de ce même roi : *excelsa non abstulit*, il n'y a là aucune contradiction; on doit entendre que Josaphat combattit le culte des hauts lieux, mais que la résistance du peuple ne lui permit pas de l'abolir. Enfin, si Tobie, V, 18 rapporte les paroles de Raphaël disant être Azarias, fils du grand Ananie, comme l'ange ne peut mentir, « il est très vraisemblable que par l'usage de ces noms il veut déclarer qu'il a été envoyé comme aide par la grâce de Dieu, car Azarias signifie « Yahveh a aidé » et Ananie « Yahveh a gratifié ». En réalité, étant donné la date et le genre de l'ouvrage, il n'est pas du tout impossible que l'auteur joue sur les mots.

Le R. P., énumérant à la p. 129 les revues, soit catholiques, soit protestantes, qui ont l'Ecriture Sainte pour objet, ne nomme en fait, en dehors de deux périodiques édités à Rome, que des publications de langue allemande.

En somme, cet ouvrage expose l'état actuel des questions plus qu'il ne les fait progresser et l'application des principes, dans certains cas, s'y fait de manière un peu lourde, si bien que les réponses apportées aux difficultés particulières ont parfois moins l'air de solutions véritables que d'expédients plus ou moins habiles.

3. — M. Tobac, actuellement professeur à l'Université de Louvain, a voulu réunir, en deux volumes (1), tout ce qui peut faciliter la lecture et l'intelligence des livres prophétiques. Son œuvre dépasse donc le cadre d'une simple introduction, sans s'étendre cependant jusqu'à devenir un commentaire suivi du texte. Elle est destinée d'ailleurs aux étudiants catholiques et conforme à toutes les exigences que ce but lui impose.

(1) E. Tobac, *Les Prophètes d'Israël*, études historiques et religieuses. — I. *Le Prophétisme en Israël*, *Les Prophètes-Orateurs*, *Six Petits Prophètes*, Lierre, Van In, 1919. In-8° de XVI-312 p. — II-III. *Isaïe*, *Jérémie*, *Ezéchiel*, *Six Petits Prophètes*, Malines, Dessain, 1921. In-8° de IV-616 p.

Digitized by Google

Le premier volume débute par une étude sur le prophétisme en général, suivie d'un chapitre sur les corporations ou chœurs de prophètes, leur nature et leurs fonctions, et d'un autre consacré aux prophètes proprement dits. C'est de ces derniers seulement que l'ouvrage doit s'occuper. Dans cette sorte d'introduction, on remarquera surtout les pages qui revendiquent l'originalité du prophétisme hébreu et celles qui définissent les caractères généraux des prophéties messianiques : elles sont fragmentaires, chacune d'elles s'attachant à un aspect particulier de la figure du Messie ou de son règne ; elles sont aussi sans perspective chronologique : « Dieu leur révélait à la fois divers événements qui devaient s'accomplir à des époques diverses; il les leur montrait néanmoins sur un même plan, quelle que dût en être la date ... Ce manque de perspective se constate dans le fait que des événements éloignés leur apparaissent comme prochains ou en voie de s'accomplir, que des évènements séparés par de longs intervalles de temps, mais dont l'un est considéré comme le gage de l'autre, sont rapprochés et bloqués dans la vision prophétique ... Les prophètes contemplèrent la figure idéale du Messie non pas dans la perspective des siècles qui devaient précéder sa réalisation, mais d'une manière immédiate et absolue, détachée de tous liens avec le temps; ils peuvent ainsi l'associer aux circonstances du présent ou la projeter sur un avenir plus éloigné, la concevoir ou l'annoncer comme plus ou moins prochaine » (p. 51 s.).

M. Tobac esquisse ensuite l'histoire des prophètes-orateurs, c'est-à-dire de ceux qui n'ont pas laissé d'écrits, en s'étendant avec plus de complaisance sur Samuel, Elie et Elisée, sans entrer néanmoins, bien qu'il ne les ignore pas, dans la discussion des questions critiques que les récits peuvent soulever.

Les prophètes écrivains sont étudiés dans l'ordre chronologique, Daniel et Baruch seuls étant omis ou plutôt renvoyés à un autre ouvrage. Chacun deux est reporté à son époque et replacé dans son milieu, puis le livre analysé. Les principales difficultés sont expliquées et les questions d'authenticité résolues, le plus souvent dans un sens conservateur. Enfin l'importance religieuse de l'écrit et par exemple ses rapports avec la Loi sont mis en relief.

Pour le mariage d'Osée, la conception symbolique est présentée comme seule défendable. Une longue dissertation est consacrée à la prophétie d'Emmanuel (Is. VII). Des auteurs catholiques ont admis qu'elle était messianique au sens figuré seulement; mais M. Tobac pense, avec le plus grand nombre, que le prophète a en vue le Messie à l'exclusion de tout autre enfant. Il expose nettement les difficultés spéciales à ce chapitre d'Isaïe et sait tirer parti de tout ce qui a été

Digitized by Google

écrit à ce sujet dans les dernières années; pour le sens du v. 14 en particulier et son accord avec le contexte, il se rallie à l'interprétation de M. Van Hoonacker (*Revue Biblique*, 1904, p. 213 ss.). Les textes relatifs au serviteur de Yahveh (XLII, 1-7; XLIX, 1-9; L, 4-9; LII,13-LIII) dépeignent également le Messie et le prophète n'a en vue aucun autre personnage. Les questions d'authenticité sont examinées à l'occasion. Au sujet des ch. XXIV-XXVII, on lit à la page 115 : « La critique interne nous paraît impuissante à fournir un témoignage définitif contre la tradition, favorable à l'authenticité, et déjà consacrée par l'Ecclésiastique (XLVIII, 27), qui voit dans Isaïe un prophète apocalyptique ». Quant aux ch. XXXIV-XXXV, l'authenticité est maintenue par un appel « à la révélation prophétique qui a pu transporter, en esprit, un voyant du VIIIe siècle à l'époque où la situation supposée dans ces oracles était un fait historique ». Cette solution est invoquée ailleurs encore et en particulier pour les ch. XIII-XIV. Enfin, pour les ch. XL et suivants, M. Tobac, qui ne se dissimule pas les difficultés de la question, conclut après avoir exposé les arguments des deux partis : « En présence de cet inextricable *sic et non* que soulève la seconde partie d'Isaïe, la commission biblique maintient sagement la thèse traditionnelle en attendant des faits nouveaux, ou tout au moins un exposé plus lumineux des faits anciens ».

L'étude du livre de Jérémie, comme il était naturel vu le contenu du livre, consiste surtout dans l'exposé du ministère du prophète. Les ch. L-LI seraient l'œuvre d'un lecteur ou d'un copiste postérieur. Le ch. LII est presque unanimement considéré comme un appendice historique primitivement étranger au livre de Jérémie. A propos d'Aggée puis de Malachie, l'auteur esquisse l'histoire des temps qui ont suivi le retour de l'exil, en suivant pour l'époque de Néhémie-Esdras la chronologie établie par M. van Hoonacker. Jonas et Joel achèvent la série des prophètes. Le premier livre aurait été rédigé vers la fin du Ve siècle. « Un nombre toujours croissant d'exégètes catholiques admettent non comme certaine, mais comme possible et probable, ou tout au moins déclarent libre, l'opinion qui voit dans le livre de Jonas un écrit didactique sous forme parabolique. » Joël est rapporté aussi à la fin du Ve siècle et son livre tout entier considéré comme une apocalypse.

L'ouvrage de M. Tobac est à la fois informé et prudent. Il résume bien l'effort d'interprétation fait dans les vingt dernières années par les auteurs catholiques et l'on peut dire que ses solutions sont à ce point de vue les plus satisfaisantes qui aient été proposées. Par ailleurs il n'omet pas de rapporter les opinions et les arguments adverses. Il mérite d'être accueilli, d'autant plus que, tout didactique qu'il soit (il a pour point de départ des cours professés au grand Séminaire de

Digitized by Google

Malines), il n'a rien de trop technique dans son exposé et peut être lu aisément.

4. — C'est une idée heureuse qu'a eue M. Buzy de consacrer une monographie aux symboles dont prophètes et auteurs d'apocalypses ont aimé à se servir (1). Du rapprochement et de l'étude comparée des divers symboles peut en effet résulter une intelligence plus exacte des textes.

Un chapitre préliminaire expose les principes dont la suite du livre fournira l'application. Le symbole est un signe (acte ou vision) ayant pour but de présager un évènement futur. Et la difficulté est d'abord, assez souvent, de déterminer si le symbole a été réalisé par un acte extérieur ou s'il est resté à l'état de fiction ou tout au plus de vision. Sans doute il est des cas où le symbole n'a pu avoir d'existence réelle : tels les animaux fabuleux de Daniel ; d'autres cas où les prophètes déclarent qu'il a été l'objet d'une vision seulement; et des cas enfin où ils nous assurent qu'un acte l'a réalisé. Mais il reste des cas douteux pour lesquels M. Buzy ne donne guère qu'un seul critérium, qui n'est pas absolu ni universel et dont l'application est délicate, celui de l'efficacité : « Toutes choses égales d'ailleurs, un symbole auquel la fiction enlèverait son intérêt ou son efficacité doit être de préférence regardé comme réel ». L'auteur ajoute cependant cette remarque : « Lorsque l'enseignement symbolique ne s'adresse qu'au prophète, il est toujours contenu dans une vision. Lorsque l'enseignement est destiné à la multitude, la vision est généralement remplacée par un acte, à moins que celui-ci ne soit impossible ou inutile ». Voilà pour le signe. Quant à son interprétation, c'est-à-dire pour dégager du symbole la chose signifiée : « Le symbole n'étant comme la parabole qu'une comparaison développée, il n'y a qu'à le ramener aux deux termes d'une comparaison, pour que le symbolisme jaillisse de ce rapprochement... Est-il facile de ramener de la sorte un symbole aux deux termes d'une comparaison? Après expérience, reconnaissons que cela ne pourrait se faire en certains cas qu'au prix d'une subtilité excessive... Cette difficulté se rencontre uniquement dans les tableaux qui n'ont guère du symbole ordinaire que l'apparence; par exemple s'ils ne contiennent qu'une prophétie légèrement figurée, ou s'ils se réduisent à une simple métaphore. En pareil cas il n'y a pas comparaison ou la comparaison n'est qu'implicite. On pense surtout ici aux premiers symboles de Zacharie » (p. 23 s.). Définir est périlleux, sur-

(1) D. Buzy, *Les Symboles de l'Ancien Testament*, Paris, Gabalda, 1923, In-12 de vi, 423 p. Prix : 8 fr. 50.

Digitized by Google

tout en matière de symboles, et il est à craindre que M. Buzy, prisonnier de sa définition, ou bien se refuse à reconnaître la présence d'un symbole, sous prétexte que toute comparaison est absente, et alors il parlera de prophétie « légèrement figurée » et de « simple métaphore » ; ou bien qu'il introduise l'idée de comparaison là où le texte ne la suggère en aucune façon : n'est-ce pas le cas pour Jér. XLIII, 8-10 : « Les pierres que Jérémie enfouit à Taphnès sur la place et, pour ainsi dire, sur le seuil du palais pharaonique, annoncent que Nabuchodonosor ne tardera pas à s'emparer de l'Égypte » (p. 155). M. Buzy entend qu'il y a comparaison ici entre le signe et la chose signifiée : « De même que des pierres sont cachées devant le palais du Pharaon, l'empire de Nabuchodonosor supplantera bientôt l'empire égyptien » (p. 407). Je n'arrive pas à voir comment il peut y avoir dans le texte aucune idée de comparaison. Calmet, que M. B. cite pour le combattre, était bien plus sage : « Jérémie ne cache ses pierres sous terre que pour marquer d'une manière sensible que le roi de Babylone doit venir dans l'Égypte, et qu'après avoir pris Taphnès, il placera son trône ou son tribunal sur ces pierres, qui lui serviront de fondement ou de base ». Peu importe d'ailleurs que le trône soit dressé matériellement ici ou là. En somme Jérémie annonce l'intronisation de Nabuchodonosor en Égypte en préparant ostensiblement la base de son trône.

Le mariage d'Osée avec Gomer « a été un fait réel ». Gomer avait vécu dans le désordre avant son mariage, mais elle fut dès lors fidèle à son mari. Si ses enfants sont appelés enfants de prostitution, c'est au sens d' « enfants d'une ancienne prostituée ». Le contenu du ch. II, qui est un discours extrasymbolique, ne doit pas intervenir dans l'explication des symboles. La femme qui paraît au ch. III est différente de Gomer : Osée a vraiment acheté une seconde femme qui avait eu des mœurs dépravées, mais dont il exige qu'elle garde la fidélité conjugale, sans d'ailleurs lui infliger d'autre épreuve ni la soumettre à une réclusion forcée. — Le chapitre XX d'Isaïe suppose seulement que ce prophète sortit, au cours de trois années consécutives, sans chaussures et sans manteau, vêtu seulement d'une tunique. — L'action indiquée au ch. XIII de Jérémie fut réellement exécutée, mais c'est dans l'Ouady Fara, situé à une heure environ au nord d'Anathoth, que Jérémie fut cacher sa ceinture. — « Le cas d'Ezéchiel (III-IV) ne possède aucun des caractères de la catalepsie. » L'unité littéraire de son livre n'est pas aussi absolue qu'on avait cru. La théorie de Kraetzschmar ne semble cependant pas suffisamment établie. Il n'est pas démontré que l'ouvrage résulte de la fusion de deux recensions, l'une plus longue, rédigée à la première personne et œuvre du prophète, l'autre plus courte, rédigée à la troisième personne et due à un auteur inconnu.

Digitized by Google

Mais on peut, pour certains textes, admettre avec Hermann une deuxième recension partielle, qui peut n'être qu'un remaniement du texte primitif, dû à Ézéchiel en personne. Cette conception peut réagir sur l'interprétation de divers symboles. Ainsi la deuxième partie du chapitre IV se partage en deux séries de symboles : les symboles du pain et de l'eau rationnés, qui comprennent peut-être 9 *b*, sûrement 10, 11, 16 et 17 et se rapportent au cycle des symboles du siège, les symboles de la nourriture impure, à savoir celui du pain mélangé (9 *a*, symbole incomplet) et celui de la galette cuite sur la bouse (12-15). Ceux-ci ne seraient pas de la même époque et se rapporteraient au cycle des symboles de l'exil. Un scribe les aura, à tort, insérés ici. — Joël décrit en premier lieu une invasion réelle de sauterelles qui vient de ravager la Palestine, mais le récit a une coloration apocalyptique, car ce fléau, en raison des ravages qu'il cause et de la terreur qu'il répand, est le signe précurseur du jour de Yahveh. — Dans toutes ses visions nocturnes, Zacharie suppose la situation historique de 519. Le « germe » doit être identifié avec Zorobabel, mais Zorobabel est la figure du véritable Messie.

Comme on voit, le travail de M. Buzy ne manque pas d'intérêt. Il contribuera à faire progresser l'intelligence des symboles prophétiques, même si ses conclusions, déduites à grand renfort de raisonnement, restent souvent discutables et si les théories de l'auteur affectent une rigidité systématique que le sujet ne comportait pas.

La transcription des mots hébreux est une question de second ordre au sujet de laquelle il ne sied pas de dogmatiser. Mais puisque M. Buzy écrit « Jahvé », je me permets de répéter ce que j'écrivais en février 1914 dans la revue *l'Université Catholique* : « Pourquoi prêter à notre J français la valeur du Jot allemand, qu'il n'a jamais, alors que nous pouvons écrire Iahvé ou Yahvé ? I et Y n'ont-il pas assez souvent, dans notre langue, la valeur d'une consonne ? »

5. — Le but que s'est proposé M. Jean (1) est d'aider à l'intelligence de l'Ancien Testament en faisant revivre le milieu dans lequel l'histoire biblique s'est développée, et par là il n'entend pas le milieu hébreu et juif lui-même, mais celui beaucoup plus vaste qui l'entoure, ou si l'on veut, il a pensé ne pouvoir mieux faire revivre le premier qu'en retraçant l'histoire et la civilisation des peuples qui à une date quelconque ont été en rapport avec Israël. Le plan était immense : il s'agissait presque d'une histoire de l'ancien monde, des origines jusqu'à Jésus-

(1) Charles-F. Jean, *Le Milieu Biblique avant Jésus-Christ* : I. *Histoire et Civilisation*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1922. In-8° de XXI-339 p. Prix : 20 fr.

Digitized by Google

Christ. Dans le premier volume, seul paru à ce jour, l'auteur s'est restreint aux grands événements de la vie des peuples et aux traits de leur civilisation matérielle, leur littérature étant réservée à un second volume et leurs idées religieuses à un troisième. Il puise dans les auteurs anciens, mais surtout il utilise les résultats des découvertes modernes, et pour un travail dont l'objet est si étendu, il emprunte nécessairement à ses devanciers et aux spécialistes de chaque ordre, tout en étant lui-même un spécialiste des langues et de l'archéologie orientales.

Une série de peuples défile donc devant nos yeux : Shumer et Akkad, Ashshur, Élam et l'empire de Babylone ; l'Égypte, Canaan avec les Amorrites, les Hittites et les Philistins ; plus tard l'Assyrie et le nouvel empire de Babylone, puis les Perses, les Grecs et les Romains. L'auteur ne pouvait en un seul volume relativement court donner un récit suivi de l'histoire de chacun de ces peuples. Son exposé a quelque chose de discontinu. Il s'attache surtout aux grands mouvements des races, aux dominations ou aux hégémonies, aux grandes périodes de la vie de chaque peuple pour les caractériser. Avec ces récits esquissés à grands traits alterne la description de la civilisation de ces divers peuples aux différentes époques, pour autant du moins que les objets et les textes révélés par les fouilles permettent de la reconstituer. L'auteur s'attache surtout aux grands courants d'art ou de civilisation ; il s'étend plus ou moins sur la législation et l'administration, sans oublier le commerce, les usages et le genre de vie, l'habitation et le vêtement. La religion n'est touchée qu'au point de vue des formes extérieures : lieux de culte, objets sacrés, sépultures.

Israël lui-même reste en dehors du plan de l'auteur, sauf cependant pour ce que les découvertes modernes nous apprennent ou nous expliquent de son histoire et de sa civilisation. Ainsi, la migration du clan d'Abraham s'encadre dans le mouvement des populations araméennes vers l'ouest au xxe siècle. Les incidents du chap. xiv de la Genèse s'expliquent par l'identification d'Amraphel avec Hammurabi. Le règne des Hyksôs dut faciliter l'établissement des benê-Israël en Égypte. La description de la civilisation cananéenne nous éclaire à son tour sur le genre de vie des Hébreux. Par contre, l'art grec au xve siècle ne doit rien ni à l'Égypte, ni à l'Assyrie, ni à la Phénicie. Les Phéniciens n'auront d'ailleurs, avant la fin du xiie siècle, aucune part dans l'évolution de la civilisation méditerranéenne. Il est impossible de savoir si l'alphabet prototype est d'origine égéenne ou phénicienne. Dès 1500, la suzeraineté de l'Égypte remplace celle de Babylone en Canaan, mais elle est si faible que l'influence babylonienne subsiste jusque vers l'an 1000. Cette faiblesse et les dissensions des roitelets

Digitized by Google

cananéens ont permis aux Hébreux de s'installer dans le pays : les événements bibliques relatifs à l'exode sont à placer entre 1440 et 1240, depuis Thutmès III jusqu'à Ménéphtah. L'établissement des Philistins dans le Négéb pourrait expliquer la migration des clans danites qui abandonnèrent la côte pour aller habiter au loin les terres de Lâyish. Jérusalem est l'objet d'une courte monographie et on nous indique en particulier par quel stratagème David réussit à s'en emparer. Par la suite, l'auteur s'étend beaucoup sur les monarques assyriens et babyloniens et sur leurs interminables guerres : c'est qu'en un temps elles dominent toute l'histoire de l'Orient et celle d'Israël en particulier.

M. Jean relève volontiers, dans une série de notes, un certain nombre de données capables d'éclairer les faits ou les textes bibliques. Ces notes n'affectent pas, ordinairement, une allure apologétique, mais l'intention parfois se devine. Elles restent d'ailleurs en marge de l'exposition et ne se fondent pas avec elle. Ainsi à la p. 4, une note mentionne les trois opinions libres sur l'extension du déluge ; une autre rappelle ce que les premiers récits de la Genèse ont d'incomplet, soit qu'on les compare à ce que nous savons par ailleurs, soit qu'on les examine en eux-mêmes. La note 1 de la p. 6 revient sur ce sujet : « En lisant les premiers chapitres de la Genèse avant les découvertes de la Préhistoire, on ne pouvait guère soupçonner l'existence des faits que nous allons mentionner ; il se trouve d'ailleurs que le cadre du Livre sacré est assez large pour que de longs siècles puissent y trouver place ». A la p. 25 une note intéressante explique les noms de la famille d'Abraham « tous babyloniens ou ouest-sémitiques ». Au bas de la p. 100 on concilie la présence de la momie de Ménéphtah au musée du Caire avec Ex. xv, pour le cas où il serait prouvé que l'exode eut lieu sous ce Pharaon. P. 131, n. 4 : « De bons auteurs estiment que c'est au cours du IXe s. (entre 850 et 800) que furent composés les Livres de Samuel ».

En appendice sont rangés : le tableau des grandes époques géologiques, la division chronologique de l'âge de pierre, l'indication des grandes étapes historiques en Canaan, plusieurs listes dynastiques, etc. Suit un « lexique » qui synthétise ou complète les renseignements contenus dans le livre. Le volume se termine enfin par la liste des mots shumériens, assyro-babyloniens, égyptiens, hébreux (en réalité aussi néo-hébreux ou araméens) et grecs cités au cours de l'ouvrage.

On voit quels services peut rendre un travail de ce genre. Mais ceux qui voudront l'utiliser constateront avec regret, entre les différentes périodes qu'il étudie, des inégalités de traitement injustifiables. L'auteur s'est étendu avec complaisance sur l'histoire de la Grèce au Ve siècle et sur les périodes critiques de l'histoire romaine. En ressort-

Digitized by Google

il beaucoup de lumière pour l'histoire des Hébreux ? Il lui arrive au contraire, sur des points qui touchent Israël de près, de procéder par de simples allusions ou par des raccourcis qui ne sont pas sans obscurité ou sans embarras. Le souci de la brièveté a nui à la netteté de la rédaction, qui paraît d'ailleurs hâtive. N'est-ce pas le cas à la p. 178 où on lit : « Le gouvernement achéménide avait été le gouvernement d'une race par une religion particulière ; il s'appliquait seulement à respecter les religions différentes » ? N'est-ce pas le cas encore au sujet d'Hérode (le Grand) quand on nous dit, à la p. 197, qu'*à partir de la douzième année de son règne* « il négligea de ménager la foi de ses sujets, sans rompre jamais ouvertement avec la religion juive »? On fait observer, il est vrai, à la page 199, qu'il « dut épargner généralement les idées juives ». Il semble vraiment qu'on cherche la formule exacte et qu'on ne la trouve pas. Est-ce qu'un mot relatif à la reconstruction du temple par ce roi, *à partir de la dix-huitième année de son règne*, n'aurait pas contribué à marquer plus exactement son attitude à l'égard de la religion juive ? Mais ce mot n'est pas dit. Une autre omission surprend dans la page (p. 174 s.) consacrée à Artaxercès III Ochus : on passe sous silence, tout en mentionnant son expédition en Égypte, le traitement qu'il aurait fait subir aux Juifs. On pourrait multiplier les exemples de pareilles négligences. Une intéressante notice est consacrée (p. 111 s.) à l'autel israélite découvert à Ta'annak, mais il faut savoir d'avance ou deviner qu'il est en terre cuite. Les indications contenues dans le lexique sont parfois discutables. Dans l'article « Khassidim » (la sifflante est sans doute redoublée par ressouvenir de la transcription grecque, car l'hébreu ne l'autorise pas), l'étymologie *Saduqim* « les justes » est indiquée pour « Sadducéens » ; mais le mot dérive plutôt de Sadoc (cf. *Revue Biblique*, 1912, p. 347). L'article sur le Messianisme est si court et la synthèse qu'il essaie, si peu sûre au point de vue historique, qu'il eût été préférable de l'omettre dans un ouvrage de ce genre. Préférable aussi eût été l'omission, sous le nom de « Sparte », de la question : « En quel sens les Spartiates sont-ils *frères* des Hébreux ? » Car la note 1 de la page 161 à laquelle on nous renvoie porte tout uniment : « En quel sens les Spartiates étaient-ils *frères* des Hébreux ? C'est une des *questions bibliques*. *Cf. I Mac. XII, 6-8* ». Nous voilà bien renseignés. Le cas d'ailleurs n'est pas unique. Enfin les transcriptions de l'hébreu sont assez particulières : *ḥeth* est transcrit par *kh*; aucune différence n'est faite entre *samekh* et *ṣadé* ni entre *ṭeth* et *taw*. On lit « Israël » dans le lexique, mais « Israël » dans le reste du volume sauf de rares exceptions. L'impression n'est d'ailleurs pas très soignée (1). Enfin le livre ne contient aucune carte.

(1) P. 4, n. 1, ligne 4, lire « à la 7e génération humaine » et non « à la 3e »;

Digitized by Google

Ces observations ne doivent pas faire perdre de vue la multitude de renseignements utiles que l'érudition de l'auteur a su accumuler. Malheureusement, dans un certain nombre de cas, leur manque de précision ou leur caractère incomplet ne permettront pas de s'en servir en toute sécurité. Les lecteurs surtout qui ne connaissent pas d'avance les sujets risquent çà et là ou de ne pas comprendre ou de comprendre mal.

6. — Dans l'antiquité et jusqu'au Moyen Age, les chroniqueurs aimaient à rattacher l'objet de leur récit, par la série des intermédiaires, aux origines du monde : ils débutaient avec la création. Aujourd'hui, les historiens n'étudient pas un pays sans en décrire la géologie et en esquisser la préhistoire, sans parler des autochtones et des envahisseurs. M. Desnoyers a changé tout cela et fait mieux encore. Le premier volume de son Histoire du peuple hébreu (1) laisse de côté les origines des tribus, le séjour en Égypte, l'exode, les quarante ans au désert, et saisit Israël au moment où il vient de s'installer en Canaan, pour le conduire jusqu'à la fin de l'époque des Juges. On peut regretter cette manière de procéder : la suite d'une histoire comme celle-ci n'est pas toujours très intelligible si le début manque. On peut aussi en discerner les motifs : sans doute M. Desnoyers a-t-il jugé insurmontables pour le moment les difficultés du sujet et estimé préférable d'attendre.

La période des Juges est de première importance au point de vue de la formation du peuple hébreu. Elle est cependant mal connue. Les documents bibliques n'en ont retenu que quelques faits saillants et encore les envisagent-ils d'un point de vue particulier. Les documents profanes sont encore plus rares. Sur bien des points, et des plus intéressants, les historiens sont donc réduits, en dehors de quelques indications du récit biblique et des révélations de l'archéologie, à des conjectures tirées de la connaissance des peuples voisins et des civilisations anciennes. Pour ce motif aussi, cette histoire se présente moins sous forme de récit que sous celle d'une série de dissertations et de tableaux ou même d'esquisses.

Les premiers chapitres ont pour principal objet de faire connaître

p. 286 b, au bas de la page, lire « et le fer 12 fois seulement » au lieu de « 2 fois » ; p. 303, lire « préture » et « préteur » et non pas « prêture, prêteur ».

(1) L. Desnoyers, professeur à la Faculté de théologie de l'Institut catholique de Toulouse, *Histoire du peuple hébreu, des Juges à la captivité*. Tome I : *La période des Juges*, Paris, Desclée-de Brouwer et Auguste Picard, 1922. In-8° de xvi-431 p. Prix : 20 fr.

Digitized by Google

d'abord les divers éléments de la population de Canaan et la nature des rapports qui s'établissent entre les Cananéens et les nouveaux envahisseurs, ensuite les divers peuples qui entourent Israël et entrent en relations avec lui : les Philistins, dont les origines sont longuement étudiées, les Phéniciens, les Araméens, les Moabites, les Ammonites et les Édomites (p. 1-76). La vie en Canaan est dépeinte, telle qu'elle put être pour les Hébreux passant de la vie nomade ou semi-nomade à la vie sédentaire et agricole (p. 77-109). Le lecteur est ainsi préparé à comprendre les récits que fournit le livre des Juges, qu'ils soient relatifs aux luttes intestines (Juges, XIX-XXI ; Josué, XXII) et aux déplacements de tribus (Jug., XVII-XVIII), ou qu'ils nous racontent les délivrances opérées par les Juges (Jug. III-XVI; I Samuel, I-VIII; p. 110-228). Les derniers chapitres du livre exposent les résultats, au point de vue religieux et social, de l'installation et du premier séjour en Canaan. La religion cananéenne, facteur essentiel en l'occurrence, est longuement étudiée et son influence considérable sur la religion populaire en Israël est reconnue. Les forces de résistance du Yahvéisme : sentiment national, action des lévites et d'une élite fidèle et fervente, sont évaluées. La vie religieuse est décrite, telle qu'elle se pratiquait alors, sans grand souci de la Loi et de l'unité de sanctuaire (p. 229-345). Au point de vue social, les liens de la famille et du clan se relâchent de plus en plus et le besoin se fait sentir de réaliser enfin l'unité nationale. Les mœurs sont un mélange de grossièreté, de rudesse et de piété; la civilisation matérielle est empruntée aux Cananéens, la vie de l'esprit pourrait avoir été plus active qu'on ne l'imagine (p. 346-378). Deux appendices traitent la question des sources bibliques de l'histoire des Juges et la chronologie de cette période : sans vouloir trancher une question aussi obscure, l'auteur incline en faveur de la chronologie longue. Le livre se termine par un index analytique et deux cartes.

Il faut reconnaître la valeur incontestable de l'œuvre de M. Desnoyers. Il nous donne une histoire des Juges qui n'a pas son équivalent en notre langue et qui peut se comparer avantageusement à ce qui existe en ce genre dans les langues étrangères. Sa méthode est vraiment scientifique et moderne au meilleur sens du mot. Son information ne pouvait guère être plus vaste. Elle s'étend aussi bien à l'histoire générale, à la science des religions, à l'archéologie orientale qu'à la philologie et aux textes. On trouvera recueillies et fondues ensemble dans ce volume des connaissances éparpillées dans une foule d'ouvrages peu accessibles. On apprendra beaucoup à le lire et on le lira aisément. L'exposition est ordonnée et vigoureuse, le style coloré et chaud, le vocabulaire abondant et varié. Si cette œuvre

Digitized by Google

est moins une histoire suivie qu'une série de tableaux, la faute n'en est pas à l'auteur et on ne pouvait vraiment, en l'état actuel des connaissances, la concevoir autrement.

Si maintenant on veut caractériser l'œuvre et déterminer son esprit, on devra signaler d'abord un effort constant pour mettre en relief l'ancienneté et l'historicité des récits bibliques. Cet effort s'appuie sur les textes, sur l'archéologie, sur l'histoire générale. Il aboutit à un certain succès. Si l'on veut bien oublier un instant les théories critiques qui s'attachent trop exclusivement aux questions littéraires et négligent les réalités de l'histoire, on est frappé du contenu des récits, du caractère ancien des idées et des points de vue, et il semble bien que les souvenirs historiques écrits, soit en Israël, soit chez ses voisins, sont d'une antiquité plus haute qu'on n'a cru longtemps. L'effort de l'auteur s'étend à la législation. Il reporte les lois codifiées dans le Livre de l'Alliance (Ex. XXI, 12-XXII, 16) à l'époque des Juges, mais il y reconnaît la main de Moïse. Les lévites détenaient les *toras*, décisions de Yahveh formulées par Moïse ou données depuis par Yahveh, et constituant une sorte de code.

A cet égard, l'impression qui résulte de l'ensemble du récit est plus efficace que la systématisation essayée par l'auteur en appendice. Antérieurement aux récits d'origine prophétique qui apparaissent à partir de Samuel, il suppose l'existence de deux courants littéraires ; l'un qu'il nomme préprophétique serait né au temps de Moïse dans les milieux populaires ; l'autre, appelé lévitique, serait issu de Moïse lui-même. A l'école prophétique du Nord seraient dus le récit en prose relatif à Débora et I Sam. I-III, à celle du Sud, peut-être Jug. XIII ; à l'école préprophétique du Nord appartiendraient le Cantique de Débora et le récit dans lequel Gédéon est appelé de ce nom ; à celle du Sud, la source qui l'appelle Yeroubbaal et le récit relatif à Jephté ; à l'école lévitique du Nord, I Sam. IV et à celle du Sud : Jug. XIV-XVI, XVII-XVIII, le texte primitif de XIX-XX: et I Sam. V-VI. Quant aux dates, les écrits prophétiques seraient de la fin du IXe siècle ou du Xe ; les écrits préprophétiques, de la période des Juges ou de celle des Rois, mais en tout cas de peu postérieurs à la sécession ; les écrits lévitiques, de la période des Juges ou du temps de David. Les histoires des trois premiers grands libérateurs, Ehoud, Débora et Gédéon-Yeroubbaal auraient été déjà groupées par un historien de l'école prophétique du Nord. Un rédacteur judéen du IXe siècle finissant, à moins qu'il n'ait été contemporain d'Ezéchias, aurait remployé l'histoire des libérateurs du Nord et rédigé le livre des Juges, à peu près tel que nous le possédons, en ajoutant la liste des petits juges et de nombreux récits judéens et benjaminites. Le mouvement littéraire deutérono-

Digitized by Google

mien a pu laisser des traces dans une réédition du livre. A la captivité et au retour, il n'y eut que quelques retouches et des gloses.

L'essai de M. Desnoyers est trop bref et l'exposé des motifs en particulier trop peu développé pour emporter la conviction et faire adopter sa combinaison. En ce qui concerne la loi, les considérations présentées çà et là au cours du volume sentent parfois le plaidoyer et concluent plus ou moins. Ainsi on nous explique la divergence qui paraît avoir existé entre la Loi et la pratique par le fait que les récits historiques émanent des milieux prophétiques : « Si les prêtres avaient écrit l'histoire...., on peut être persuadé qu'elle présenterait un tout autre aspect. Non pas, assurément, qu'ils l'eussent déformée. Mais.... ils auraient instinctivement remarqué dans les faits et mis en valeur dans le récit, avec les circonstances où la loi avait été violée, celles où elle avait été suivie (p. 321 s.) » Ces considérations ne sont pas sans valeur, mais les lecteurs informés songeront à l'œuvre du Chroniqueur et ne seront pas convaincus : pourquoi n'avoir pas prévenu leur objection ? De même (p. 323) on explique le silence des prophètes historiens au sujet de la Loi par le fait qu'ils ont pu l'ignorer ou ne pas lui reconnaître encore un caractère d'obligation absolue. M. Desnoyers pense-t-il que tous ses lecteurs l'admettent aisément ? L'unité de sanctuaire aurait été « un idéal... pour ces âges reculés dont les vues religieuses diffèrent en plus d'un point si profondément des nôtres » (p. 324). On en peut douter. Pouvait-on vraiment à cette époque, pour un territoire aussi étendu que la Palestine, concevoir comme désirable l'unité absolue de sanctuaire, un peuple sans autre lieu de culte qu'un temple accessible seulement trois ou quatre fois par an ? Ce qui répondait aux besoins religieux intenses de ce peuple, c'était plutôt l'unité relative, c'est-à-dire un sanctuaire principal avec l'arche et d'autres lieux de culte pour les sacrifices ordinaires. Le fait que le sacrifice demeura dans nombre de cas la fonction propre du père de famille était, nous dit-on, un vestige tenace des mœurs patriarcales, à peine transformées par un établissement sédentaire de date encore fraîche (p. 333). On n'avait donc pas perdu l'habitude de ces pratiques dans le désert sous la conduite de Moïse ? La suggestion la meilleure peut-être serait celle d'une littérature lévitique, antérieure aux écrits sacerdotaux. Quelle que soit la date dernière de la rédaction de ceux-ci, ils contiennent certainement des éléments beaucoup plus anciens. On a commencé à s'en rendre compte. L'œuvre de l'avenir sera de les discerner de plus en plus, de les grouper et dans la mesure possible de les dater. Mais cette œuvre doit être entreprise pour elle-même et un appendice ne saurait suffire pour la traiter.

Une autre caractéristique du livre est la préoccupation de montrer

Digitized by Google

l'action de Dieu dans les grands événements de la vie de son peuple. Cette préoccupation apparaît constamment, mais elle ne s'exerce pas aux dépens de la vérité historique. La façon qu'a l'auteur de concevoir l'action de Dieu à cette époque de l'histoire pourra surprendre certains lecteurs dont le sens historique est peu développé. Elle plaira aux autres et leur paraîtra seule acceptable. Humainement, le Yahvéisme, au contact de Canaan, devait se déformer au point de devenir méconnaissable et de perdre ce qui faisait son originalité et sa grandeur. Et de fait, dans nombre d'âmes il fut défiguré ou contaminé par la religion cananéenne Mais dans les meilleures il conserva sa pureté et fut ainsi maintenu et gardé prêt à tous les développements de l'avenir. Les Philistins, qui n'étaient pas des Sémites, se sont laissé assimiler par Canaan. Israël, doté d'une civilisation bien inférieure, a adopté la culture des Cananéens mais a gardé sa propre religion.

On signalera enfin l'effort de compréhension de l'auteur pour atteindre, par delà les maigres faits que nous connaissons, les réalités antiques et même pénétrer dans quelque mesure le mystère des âmes. Cet effort se manifeste surtout dans les chapitres consacrés aux mœurs, à la civilisation et à la religion. Pour les écrire, M. Desnoyers a recours à des documents d'époques et de provenances assez diverses. Il est vrai que nombre d'usages ou de pratiques peuvent n'avoir guère changé avec les temps et même les lieux, et que la référence des textes est indiquée. Le lecteur fera bien cependant d'y prendre garde. Il fera bien aussi de ne pas laisser aller son imagination sur des termes qui ne sont pas à entendre dans un sens trop moderne, comme « tracer des routes » (p. 21), et encore de ne pas se représenter sous la mention de la « volaille » (ibid.), les espèces que désigne aujourd'hui ce vocable. La reconstitution historique tient une place dans ces tableaux. Comme l'auteur a garde d'être trop affirmatif, on ne peut dire qu'il sort du domaine scientifique. Il fait cependant œuvre d'art et l'invention a une part dans son travail. Qu'on ne le regrette pas. A ce prix, il a rendu une certaine vie au passé et tandis que la plupart des ouvrages relatifs à l'Ancien Testament n'atteignent guère que les spécialistes, celui-ci peut gagner un public plus étendu, le public des « honnêtes gens », parmi lesquels il contribuera à répandre à la fois le sens historique et l'intelligence de la Bible.

Pour terminer par quelques remarques d'ordre matériel, et bien que les fautes d'impression soient relativement rares, j'indiquerai les suivantes parmi celles qui n'ont pas été signalées encore, à ma connaissance du moins. Page 253, ligne 10 : « intarrissable » ; p. 271, n. 2 au début, lire « *Deutéronome*, XXXIII » au lieu de XXX ; p. 276, l. 16, écrire « tant de raisons » au pluriel ; p. 284, n. 3, au lieu de « cha-

Digitized by Google

pitre XII » lire sans doute « chapitre XIV » ; p. 285, n. 2 à la fin, lire « I *Samuel*, X » et non pas IX ; p. 339, l. 10 d'en bas, écrire « naturelle » au féminin ; p. 345, l. 3 d'en bas, sans doute l'auteur a-t-il écrit « tourmentes » et non pas « tourments ». Certaines phrases un peu chargées seraient plus intelligibles si l'on n'avait pas tant épargné les virgules. Quelques-unes n'évitent pas toute redondance. A la p. 315 il est question des réponses « fournies silencieusement par le langage muet des deux sorts sacrés ». On peut trouver un sens différent aux deux termes, mais ne vaudrait-il pas mieux laisser aux poètes le « silence muet » ?

7. — C'est aussi à la période des Juges que s'est intéressé M. Sellin dans la brochure qu'il consacre à Sichem (1). Cette ville, mentionnée déjà dans l'histoire des patriarches, était destinée par sa position même à jouer un rôle important dans la vie politique et religieuse des tribus du Nord, avant comme après l'institution de la royauté. Et pourtant, dit M. Sellin, on ne sait comment elle vint en la possession d'Israël. Sans doute, d'après la plus ancienne tradition élohiste (Josué VIII, 30 ; XXIV), Josué y aurait conduit d'abord les tribus et la ville aurait été dès lors israélite. Mais le Yahviste ne dit rien de pareil. C'est dans Juges, IX, qu'il faut chercher la vérité, confirmée d'ailleurs par Genèse XLVIII, 22, qui fait allusion, non à un fait de l'époque patriarcale, mais à la prise de Sichem par Abimélech. Il est vrai que ce chapitre des Juges n'est pas d'accord avec lui-même. Les vv. 2 et 6 prouveraient que Sichem avait fait partie du royaume de Gédéon et était déjà israélite, bien qu'une part de la population fût cananéenne. Mais à lire l'ensemble du texte on voit que la population est homogène : elle n'a qu'un temple, qui est celui de Baal-Bérith (vv. 4 et 46) et les chefs de la ville sont les benê-Chamor, des Hévéens. On constate seulement la présence de métèques, et Abimélech pourrait être frère des Sichémites par sa mère, une cananéenne.

Comment résoudre cette contradiction ? Il suffit d'admettre que le texte actuel résulte de la fusion de deux traditions que M. Sellin s'attache à reconnaître et à suivre non seulement dans les Juges, mais dans les autres livres bibliques. La tradition la plus ancienne, vraiment historique, nous reporte à un temps où les Cananéens sont encore maîtres des grandes villes. C'est le cas pour Sichem, qui est gouvernée par une aristocratie que représentent les « soixante-dix fils de Chamor ». Dans les petites villes, comme Ophra, les Cananéens au

(1) Professor Dr Ernst SELLIN, *Wie wurde Sichem eine israelitische Stadt ?* Leipzig et Erlangen, Werner Scholl, 1922. In-8° de 84 p.

Digitized by Google

contraire, vivent côte à côte, non sans querelles, avec les Israélites devenus sédentaires, petits cultivateurs et éleveurs de troupeaux (Jug. VI, 11 ss.). C'est alors que Gédéon, à la suite de ses hauts faits, fut accepté comme chef par sa tribu et son indépendance reconnue par les Cananéens. Après lui, un membre de sa famille, Abimélech, un sang mêlé, qui sans doute lui avait succédé à Ophra, voulut étendre sa domination. Il fomenta, dans la Sichem cananéenne, une révolution contre la noblesse qui gouvernait la ville et réussit à en devenir le maître. Trois ans après, une contre-révolution des Sichémites lui fournit l'occasion de les abattre et de détruire leur temple. Il survécut de peu à son triomphe, mais ce qui restait de la population cananéenne, désormais sans force, dut se fondre dans la tribu de Manassé. C'est ainsi que Sichem devint israélite.

Une seconde tradition, plus récente, rapportait qu'Abimélech avait ôté la vie, à Ophra, à ses soixante-dix frères, fils de Gédéon comme lui-même, et s'était rendu maître du pouvoir sur Sichem et sur tout Manassé. Cette seconde tradition a pris la place de la première, mais en s'y superposant et en laissant subsister des traits qui permettent de dégager le récit primitif. On peut seulement se demander ce qu'il y a d'historique dans cette seconde tradition. D'une comparaison des textes conduite avec beaucoup de subtilité, M. Sellin croit pouvoir conclure qu'Abimélech était bien le fils de Yeroubbaal, mais que celui-ci était le frère aîné de Gédéon, et fils comme lui de Joas, chef du clan d'Abiéser. Sans doute s'était-il déjà emparé du pouvoir à Ophra avant de fomenter une révolution à Sichem, et ce que nous savons des procédés dont il usa dans cette dernière ville rend vraisemblable de sa part l'emploi de la violence à Ophra à l'égard des fils de Gédéon s'il en existait. La similitude des événements en ce cas aurait facilité leur confusion.

L'unité du ch. IX des Juges, du v. 16 au v. 49, est assez suspecte, mais la construction de M. Sellin repose sur tant de raisonnements et d'hypothèses, elle suppose dans certains cas une telle déformation des textes que les interprètes les moins timides hésiteront à le suivre. Voici quelle aurait été la teneur primitive des vv. 5 et 56-57, conformément à la tradition ancienne : « V. 5. Alors il pénétra dans la maison de la ville et tua les Hévéens, les fils de Chamor, soixante-dix hommes, sur une même pierre. Il n'échappa que X, fils de Chamor, parce qu'il se cacha. V. 56. Ainsi Dieu fit retomber sur la tête d'Abimélech tout le mal qu'il avait fait aux gens de Sichem, 57 et sur la tête des gens de Sichem tout le mal qu'ils avaient fait à Abimélech, pour que s'accomplît sur eux la malédiction de X, fils de Chamor ». En comparant avec le texte actuel, on verra quelles

Digitized by Google

libertés le rédacteur aurait dû prendre pour lui faire exprimer la seconde tradition.

8. — Chaque livre de la Bible reflète naturellement le milieu spécial dans lequel il a paru. Le livre de la Sagesse trahit un autre monde et une autre époque que le livre de Job. Il n'y a pas de motif pour que les plus anciens écrits bibliques échappent à cette loi. Même, étant donné la manière sémitique et particulièrement hébraïque de composer, il n'y aurait rien de bien surprenant à ce que des textes préisraélites aient été utilisés dans certains récits ou dans certains codes, sauf à prendre dans ce milieu nouveau une portée nouvelle. La recherche de ce que les premiers écrits bibliques ont pu retenir des idées ou seulement des formules antérieures n'a donc rien que de légitime. Cette étude d'ailleurs, si elle est conduite de façon vraiment scientifique, aura sans doute pour résultat principal de mettre en relief ce que la Genèse, par exemple, a de spécifiquement israélite en distinguant, dans certains cas, les matériaux anciens qu'elle emploierait et les idées nouvelles qu'elle les forcerait à exprimer. La supériorité du Yahvisme ressortirait alors d'elle-même, l'unité du Dieu d'Israël et le caractère essentiellement moral de sa religion contrasterait avec le polythéisme et l'immoralité cananéennes. Cette étude pourrait avoir un autre avantage, celui de démontrer l'antiquité de certains récits bibliques ou de tels de leurs éléments, s'ils gardent des traces du milieu très primitif dans lequel ils seraient nés.

Mais une pareille étude exige beaucoup de circonspection. Il s'agirait, pour les chapitres I-IX de la Genèse en particulier, à travers les idées et les expressions de l'auteur de tel document, de retrouver les conceptions ou les récits antérieurs qu'il utiliserait en les démarquant. Si les mythes cananéens sont en jeu, la tâche est plus délicate encore, car nous ne les connaissons pas directement : il n'y a pas de littérature cananéenne. Il faut donc les découvrir d'abord ou les restituer en s'aidant des traces qu'ils auraient, par hypothèse, laissées dans la Bible et surtout en recourant aux diverses mythologies sémitiques auxquelles ils devaient s'apparenter : travail ardu, qui exige autre chose que de l'ardeur et de l'enthousiasme.

On ne peut dire que M. Leidecker, qui a eu le courage de le reprendre après d'autres (1), s'en soit acquitté avec la sagesse et la mesure désirables. Pour lui, le contenu des neuf premiers chapitres de la

(1) Paul Leidecker, élève titulaire de l'Ecole des Hautes Études, *Débris de mythes cananéens dans les neuf premiers chapitres de la Genèse*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1921. In-8° de 111 p.

Digitized by Google

Genèse est un « replâtrage » israélite d'une épopée cananéenne et un mélange, opéré selon le besoin, des cosmogonies babylonienne, phénicienne, égyptienne et grecque; la méthode employée pour la dégager est dépourvue de la précision et de la rigueur scientifique nécessaire. D'autre part, l'interprétation biblique, qui dépend surtout de Winckler et de Gunkel, est la recherche du mythe à tout prix, au prix d'interprétations illusoires ou de traductions arbitraires. On traduit II, 7 : Elohim (la Terre) « fit Adam poussière » ; II, 27 : « Les dieux créèrent Adam à l'image des dieux, ils le créèrent mâle et femelle ». Ici, la modification du texte s'appuie sur la mythologie grecque, qui a gardé la légende d'une race primitive androgyne (Platon, le Banquet). Or, les suffixes que l'on modifie se retrouvent sous la même forme à V, 1-2; mais si l'on respectait le texte, il n'y aurait plus de mythe cananéen. Au ch. IX, le V. 27 est rendu : « Le dieu séduisit Japhet ». Dans IV, 7 les obscurités du texte se transforment en obscénités réclamées par le mythe. Il en est de même à IX, 22. Après cela, M. Leidecker a le courage de faire la leçon aux « hypercritiques » (p. 98). Ceux-ci lui répondront par la parole de l'Écriture : « Médecin, guéris-toi toi-même ».

Ce travail est donc gâté par l'esprit de système. Tout n'y est pas erreur, mais trop souvent il ne contient, pour employer le langage de l'auteur (p. 87), qu'un « amas de détritus mythiques ».

9. — La « Bible du Centenaire » (1), pour laquelle M. Leidecker (p. 24) se montre bien sévère, poursuit sa publication. Le cinquième fascicule contient Josué et les Juges jusqu'à XX, 9 (2). La traduction de Josué est l'œuvre de M. Lucien Gautier, professeur à l'Université de Genève; celle des Juges est due à M. A. Lods, professeur à la Sorbonne. La compétence de l'un et de l'autre est reconnue. Comme dans les livraisons précédentes, il est tenu compte des versions anciennes, surtout des Septante. En marge sont disposés les sigles indiquant les divers documents que la critique croit reconnaître à la base des récits; les simples gloses se distinguent à ce qu'elles sont imprimées en petits caractères. Un premier registre de notes est relatif à l'établissement du texte et signale les variantes notables. Un second est réservé à l'interprétation et justifie au besoin l'attribution du texte à tel document ou à telle source. Il est plus étendu que dans la Genèse et les Psaumes précédemment parus.

(1) Voir *Revue des Sciences religieuses*, 1922, p. 169.

(2) *La Sainte Bible*, traduction nouvelle d'après les meilleurs textes, avec introductions et notes : cinquième livraison, *Josué-Juges I-XX, 9*. Société biblique de Paris, 1923. In-folio de 80 p.

Digitized by Google

Les notes du livre de Josué ont souvent pour objet l'identification des noms de lieux. Hors de là l'auteur se préoccupe d'abord de distinguer les sources, non sans noter à l'occasion (cf. XXII, 8) que des traditions plus anciennes doivent être à la base du récit, puis d'éclairer les obscurités du texte. Il remarque au sujet du chapitre X : « Les vv. 12-14 *a* ont été insérés au milieu du récit de E par un rédacteur qui cite et commente deux vers antiques sur la bataille de Gabaon. Il a pris à la lettre les images du poète et il a, de plus, transformé l'invocation aux astres en une prière de Josué à Yahveh ». On avait déjà écrit au début du ch. II : « Originairement, Rahab devait rendre aux Israélites un service plus signalé et leur livrer la ville ».

Chaque section du livre des Juges est précédée d'une note qui en indique l'objet et les sources. La note relative à I-II, 5 établit une comparaison entre la façon dont les Juges et Josué présentent la conquête de Canaan et signale, avec les divergences, les traits communs et les passages parallèles. Le ch. IX combinerait deux versions du même fait, attribuables à J et à E, mais qu'on ne peut dissocier ; il s'y ajouterait quelques réflexions du rédacteur. L'histoire de Samson reflète quatre conceptions différentes de la figure du héros : le texte actuel résulte donc d'un récit primitif (J^1) augmenté par une série de rédacteurs (J^2, J^3, R^d), dont chacun introduisit l'interprétation qui avait cours de son temps. Plusieurs épisodes rapportés par le plus ancien auteur sont des traditions locales ; d'autres sont empruntés au folklore universel. Dans le récit du crime commis à Gabaa, le v. 42 du ch. XIX est ainsi modifié : « Fais sortir la femme qui est venue chez toi » ; au v. 24 les mots « et sa concubine » sont retranchés et les suffixes, mis au singulier. On lit en note : « Si c'était à l'homme qu'on en avait, comment pouvait-il sortir de la maison pour livrer sa concubine et, le lendemain, partir sans être inquiété ? Ce récit a été retouché par analogie avec l'histoire de Loth. Gen. XIX, 5) ». Et plus loin : « Les retouchent se trahissent, du reste, par leur incorrection grammaticale ». On renvoie ensuite à XX, 5, qui cadre mieux avec cette hypothèse, et à Josèphe (*Antiquités*, V, II, 8), qui interprète ainsi l'histoire. Plusieurs commentateurs font, en effet, ces corrections. D'autres, par exemple Kittel dans la Bible de Kautzsch, se refusent à modifier le texte à ce point.

On voit par ces exemples quel est le caractère de l'ouvrage. Ce qui fait son intérêt, c'est qu'il est la seule traduction d'ensemble de la Bible en notre langue qui veuille s'inspirer des résultats actuels de la critique et les vulgariser. Ces résultats ne doivent d'ailleurs pas être toujours considérés comme certains, loin de là, et les critiques eux-mêmes ne sont pas toujours d'accord à leur sujet.

Digitized by Google

10. — Il en est des traductions des textes anciens, des textes poétiques surtout, comme des remèdes aux maux incurables : chaque génération en invente de nouvelles qui semblent meilleures que les précédentes et dont l'insuffisance se trahit bientôt. Les traductions des Psaumes en particulier foisonnent, et toujours on en cherche d'autres. Il est vrai que certaines d'entre elles ne sont guère originales. Celle de M. Pérennès (1) a ceci de particulier qu'elle se fonde, pour la distinction des strophes, sur les principes de D. H. Müller et du P. Zenner, dont le R. P. Condamin s'est fait chez nous le défenseur en les appliquant surtout aux Prophètes. La première strophe est plus ou moins longue suivant les poèmes, mais la seconde, qu'on nomme antistrophe, aura le même nombre de vers et les disposera en groupes symétriques ou parallèles à ceux de la première; suit la strophe « intermédiaire » ou « alternante », de longueur variable, mais composée de groupes de vers symétriques entre eux; puis de nouveau une strophe et une antistrophe, et si le poème est assez long, une seconde strophe intermédiaire et ainsi de suite. La distinction des strophes est fondée sur le sens, sur la symétrie du nombre de vers et des groupes de vers entre strophes et antistrophes consécutives, enfin sur la répétition de certains mots, soit en tête des strophes, soit d'une strophe à l'autre, parallèlement ou symétriquement. « Cette loi est observée dans la plupart des strophes, pas absolument dans toutes ». Quant au vers, bien qu'on ne le dise pas nettement, on le considère comme étant constitué par le groupement de deux ou trois membres parallèles : il varie de longueur par conséquent.

Cette théorie est assez lâche, malgré ses apparences de rigueur, pour qu'on puisse la réaliser vaille que vaille dans nombre de poèmes. La longueur variable du vers et des strophes, sauf pour les strophes et antistrophes consécutives, accorde une assez grande liberté. Les retours de mots semblent être un élément plus fixe, mais on a fini par reconnaître qu'il pouvait manquer. En fait, dans certains psaumes, les répétitions de mots sont rares; dans d'autres très fréquentes et dépassent ce qui est requis pour la théorie. C'est un élément variable sur lequel il n'y a pas à faire fond, ordinairement, pour la distinction des strophes. D'ailleurs, là où ces répétitions sont intentionnelles, elles relèvent de la rhétorique peut-être autant que de la poétique puisqu'on en trouve des traces, par exemple, dans les Évangiles. En somme, on se tire d'affaire et on fait illusion aux lecteurs inexpéri-

(1) H. Pérennès, *Les Psaumes traduits et commentés*, avec préface du R. P. Condamin, Saint-Pol-de-Léon, administration du Feiz ha Breiz, 1922. In-8° de xxii-320 p.

Digitized by Google

mentés en ne serrant pas la réalité de près. On englobe, dans la strophe ou l'antistrophe ou la strophe alternante, plusieurs des strophes réelles du poème. On rencontre ainsi, le plus souvent peut-être, des coupures réelles du sens, mais d'abord on en néglige au moins autant d'autres, et il arrive aussi, leurré par des retours de mots, qu'on sépare les prétendues strophes à contresens. C'est ce qui arrive au Ps. XVIII, et ce n'est pas le plus mal divisé. Il est facile de se rendre compte que le poème est partagé en strophes de huit membres chacune : vv. 2-4; 5-7; 8-10; 11-13, etc. Or M. Pérennès réunit régulièrement deux strophes en une. De plus, trompé par les retours de mots ou entraîné par ses principes du groupement parallèle ou symétrique des vers à l'intérieur des strophes, il joint le v. 25 à la strophe des vv. 21-24, alors que ce v. se rattache certainement aux vv. 26-28. A l'intérieur des strophes, il détache le v. 24 du v. 23 avec lequel il fait corps ; de même il sépare le v. 46 du v. 45 avec lequel il fait bloc, pour le joindre au v. 47 avec lequel il n'a rien à faire. Au Ps. XXII, les vv. 21-22 sont détachés de la plainte de la prière qui précède et unis, contre le sens, à l'action de grâce qui suit : c'est la merveilleuse « strophe intermédiaire » où la réunion des éléments les plus disparates est élevée à la hauteur d'un principe, ce qui permet de se donner les libertés qu'on désire, tout en affirmant que la distinction des strophes doit être fondée avant tout sur le sens.

Bien que M. Pérennès ne renouvelle pas les errements du P. Zenner, qui bouleversait certains psaumes et en groupait d'autres pour avoir l'agrément d'y trouver sa strophique, il lui arrive aussi d'user d'arbitraire. Il fusionne les Ps. XV et XXIV, alors que les vv. 7-10 du second n'ont rien à voir avec le premier; les vv. 1-6 traitent à peu près le même sujet que le Ps. XV, mais est-ce un motif suffisant pour réunir les deux morceaux en un seul poème, et le seul fait qu'on peut réaliser la théorie avec de pareils éléments ne prouve-t-il pas qu'elle se prête à tout? De même on nous propose de mélanger les versets des Ps. VI et XIII et aussi disloquer le Ps. CXXXII, ce qui a pour plus clair résultat de fragmenter en trois morceaux dispersés sa première partie relative à l'installation de l'arche à Sion, et en trois morceaux encore, qu'on mélange aux précédents, les promesses de Yahveh à David. Et pourquoi ces mauvais traitements? Parce que l'ordre traditionnel des versets a l'« inconvénient de ne point donner de strophe alternante ». Recourir à de pareils procédés pour vérifier la théorie, n'est-ce pas la condamner, et sied-il après cela à M. Pérennès, bien qu'il soit très réservé en ce qui concerne les corrections de textes, de s'indigner contre ce qu'il appelle « la critique chirurgicale »? Certes, la poutre est dans l'œil des voisins qu'il réprouve, mais n'y a-t-il pas

Digitized by Google

un petit brin de paille dans le sien? C'est encore sans doute par fidélité à la strophe intermédiaire qu'on réunit en un seul les Ps. CXLVIII-CL. En revanche, on a renoncé à la trouver dans nombre de poèmes (Ps. I, II, III, VIII, XI, XII, etc.), ce qui semble peu conforme aux principes énoncés aux pages XII et XIII.

La valeur des répétitions de mots pour la distinction des strophes se manifeste d'elle-même au Ps. XXV par exemple. Dans la première strophe, on fait état de la répétition du nom de Yahveh aux vv. 1 et 7. mais elle ne compte pas aux vv. 4 et 6; dans la seconde, de même elle est d'importance aux vv. 8 et 14, mais elle ne signifie rien aux vv. 10, 11 et 12. Au total, six ou sept mots, qui se répètent ici ou là, sont soulignés comme ayant une signification. Mais il y a tout autant de répétitions que le système n'explique pas et qu'on omet naturellement de signaler : « espérer » aux vv. 3, 5, 21 ; « être confondu » à 2, 3 (bis), 20; « conduire » à 5, 9 ; « se souvenir » à 6, 7 (bis); « enseigner » à 8, 12; « craindre » à 12, 14; « tirer » à 15, 17. Qui nous dira pourquoi certains retours de mots ont un sens et pourquoi les autres n'en ont pas? De quel droit s'arrête-t-on aux uns et non aux autres? Par ailleurs il est assez piquant de constater que l'auteur, tout à sa théorie, perd de vue la réalité et omet de signaler des cas évidents, car il en est, où la fin d'un psaume rappelle les termes et les idées du commencement.

En dehors de la question des strophes, celle du vers serait à débattre. M. Pérennès s'en tient à une conception qui ignore, de parti pris, la mesure du vers d'après le nombre des accents. Elle est cependant hors de conteste pour la grande majorité des Psaumes sinon pour tous et, sauf le cas où les textes sont altérés, les interprètes s'accordent de plus en plus à ce sujet : c'est le cas notamment pour les derniers commentaires de Duhm et de Kittel, si différents par ailleurs. Mais la notion du vers à laquelle on se tient est trop précieuse : elle permet de proclamer l'égalité absolue d'une strophe et d'une antistrophe qui doivent en effet être égales par définition, mais dont l'une contient huit membres parallèles tandis que l'autre n'en compte que six. C'est le cas au Ps. I, au Ps. V, vv. 10-13, au Ps. VII, vv. 2-6, etc. C'est un grand art que de savoir définir à son profit.

La discussion des détails de traduction entraînerait trop loin. Je signalerai seulement au Ps. CXIX les vv. 149, 154, 156 : « fais ma vie conforme à tes jugements », dont l'interprétation me paraît s'éloigner du sens exact. Au point de vue de l'exécution matérielle, on regrette l'absence de titres courants, qui ne facilite pas les recherches.

Ces remarques, qui visent à peu près exclusivement la notion du vers et le système strophique adoptés, n'ont pas pour objet d'être

Digitized by Google

désagréables à l'auteur, mais d'exprimer ce qu'on croit être la vérité. Le système n'a eu du reste, en ce qui concerne les Psaumes, aucun succès auprès des gens du métier. Que M. Pérennès nomme les commentateurs du Psautier qui l'ont adopté : bien que son invention (ce n'est pas une découverte) remonte à vingt-sept ans, la liste ne sera pas longue. Croit-il vraiment que, sur une question purement technique comme celle-ci, tous soient de parti pris ? Si l'on insiste, c'est que la traduction de M. Pérennès est assez étudiée, qu'il n'ignore pas les travaux qui ont précédé le sien et qu'il y aurait tout avantage pour lui et pour son public à ce qu'il ne se fiât pas à un système aussi contestable.

E. Podechard.

Digitized by Google

CHRONIQUE DE THÉOLOGIE PASTORALE

La théologie pastorale est la pédagogie de l'action sacerdotale sur les âmes. Comme toute pédagogie, elle est une science et un art. Elle est science, parce qu'elle a des principes inébranlables qu'elle tire du trésor de notre foi. Elle a, en même temps, une partie mobile, qui est l'art de mettre en œuvre ces principes pour les adapter aux besoins du temps. Mgr l'évêque d'Agen écrivait dernièrement : « Sans doute, l'habitude du ministère suppose de vivantes vertus ; mais, ces vertus, l faut les éclairer, les préserver d'erreurs faciles et parfois graves, les stimuler, les diriger. Un prêtre, même incapable de découragement, fera peu de bien, si son zèle manque de lumière. Or, en pareil cas, la lumière, pour être aperçue, n'exige pas seulement l'intelligence ou le sens pratique ; elle ne pénètre que les âmes suffisamment préparées par la méthode expérimentale, et les études sérieuses qu'elle suppose à l'exercice de leur mission » (1).

Toutefois, l'entente des moyens à prendre, l'habileté dans les industries du zèle seraient sans valeur fécondante, si d'abord le prêtre travaillait à se faire l'âme d'un pasteur.

Le livre par excellence pour cette formation en profondeur sera toujours le *De cura pastorali* de saint Grégoire le Grand (2).

D'après lui, le pasteur doit avoir un bon esprit, un bon caractère, le zèle du bien, le soin de ne pas s'embrouiller dans les choses matérielles; c'est une direction pour tous les temps : *Sit ergo cogitatione mundus, actione præcipuus, discretus in silentio, utilis in verbo, singulis compassione proximus, præ cunctis contemplatione suspensus, bene agentibus per humilitatem socius, contra delinquentium vitia per zelum justitiæ erectus; internorum curam in exteriorum occupatione non minuens, exteriorum providentiam in internorum sollicitudini non relinquens*; P. 2ª, c. 1. Dans ces deux dernières phrases, c'est l'équilibre qui nous est prêché, le *ne quid nimis* de saint François de Sales ; mieux encore, il nous

(1) La *Documentation catholique*, 6 janvier 1923.

(2) Mgr Hedley, traduit par D. Bâde Lebbe, a donné, dans la collection « Pax » : *Lex Levitarum, La formation sacerdotale d'après saint Grégoire le Grand* (Desclée), un commentaire du livre de saint Grégoire. Il n'en reproduit pas le texte, et ne le suit pas à la façon des annotateurs, mais il s'en inspire pour distribuer des conseils pratiques, vécus, toujours précieux.

Digitized by Google

ramène, pour notre action pastorale, au maître béni, afin de l'imiter ; *Bene omnia fecit* (Marc, VII, 37). Faire tout bien comme lui, sans diminuer le perfectionnement de notre âme, sans délaisser le bien de nos fidèles.

1. — Pour atteindre ce but, D. Marmion nous offre *Le Christ idéal du moine* (1), dont le titre même indique qu'en dehors des particularités de la vie monacale, nous y trouverons un aliment pour notre vie sacerdotale et pastorale.

Livre très judicieux dont le plan reproduit à peu près celui du conférencier dans son précédent ouvrage : *Le Christ vie de l'âme.* Exposé général de l'institution monastique : *Chercher Dieu.* Point de départ : *Hæc est victoria quæ vincit mundum fides nostra.* Double caractère de la perfection monastique : A. La voie du renoncement. — B. La voie d'union avec le Christ.

L'auteur prend pour guide la règle de saint Benoît, puisqu'il parle à des fils du grand patriarche. Le principe qui la domine est de chercher Dieu, et de ne mettre rien avant le Christ. Pour saint Benoît, tout « doit s'inspirer de Notre-Seigneur ». A la fin d'une citation de Cassien, il ajoute ces deux mots : *Amore Christi.* Ils suffisent pour en changer l'esprit « et l'élever » : la lettre se subordonne à l'esprit, le matériel de l'acte à l'intention, *in corde vita.*

Le programme de la vie cénobitique est posé en deux mots : *Ora et labora.* Le premier désigne l'*opus Dei*, la vertu de religion en action par la prière ; puis le travail, qui épanouit en actes religieux l'emploi des forces humaines.

Saint Benoît voulait, en effet, que le monastère fût un « atelier spirituel ». Il présente à ses fils, pour l'établir, ce qu'il appelle « les instruments des bonnes œuvres, les outils de l'art spirituel ». Le saint en donne un grand nombre, qui sont des sentences tirées de l'Écriture Sainte, maximes de vie faciles à retenir, dont le souvenir aide à la sanctification.

Arrêtons-nous sur un trait important de l'ascète de saint Benoît, la place capitale qu'il donne à la vertu d'humilité. On sait qu'il y a quelque désaccord entre les auteurs spirituels sur la prééminence des vertus, tout en observant que la charité en est la reine. Mais à cause de notre nature déchue, l'humilité est la condition de la charité. Saint Thomas la présente comme constituant le fondement même de l'édifice spirituel, saint Benoît lui donne pour principe la révérence que nous devons à Dieu. La vue de nos infirmités peut exciter un senti-

(1) *Le Christ idéal du moine*, conférences spirituelles sur la vie monastique et religieuse, par D. Columba Marmion. In-12, ix, 622 p., 1922, Desclée.

Digitized by Google

ment passager d'humilité, mais il faut monter plus haut pour l'affermir, en l'appuyant sur l'amour et la confiance que nous devons avoir envers Dieu. Saint Benoît indique les diverses manifestations de l'humilité, en psychologue accompli, si bien que saint Thomas d'Aquin commente ce chapitre de la règle du saint Patriarche, et ainsi le justifie (H IIæ Q. 156 A. 6 et Q. 162 A. 4 ad G) (1).

La dernière partie du livre traite de la vie d'union au Christ. La ouange divine se réalise par l'office divin, *opus Dei.* « Dans le moment où nous nous acquittons de notre fonction officielle, toutes nos misères sont comme voilées par le prestige dont nous couvre l'Époux du Christ, c'est pourquoi, aux yeux de Dieu, cette louange surpasse en valeur et en efficacité toute autre louange, toute autre prière ou œuvre. »

2. — *Le Comité Catholique des Amitiés françaises à l'étranger* a fait paraître deux volumes de M. l'abbé Bricout; l'un sur « l'enseignement du catéchisme en France », l'autre « sur l'éducation du clergé français (2) ». L'auteur traite ces deux sujets avec compétence et clarté.

En renseignant nos amis de l'étranger sur l'enseignement du catéchisme, il éclairera nombre de nos compatriotes. Le pape Pie X, dans son encyclique *Acerbo nimis*, déplore le manque d'instruction religieuse dans le monde entier. En France du moins, presque partout, avant cette encyclique, le possible avait été fait. Il y a toujours cependant à progresser.

L'auteur nous rappelle les catéchistes notoires qui ont illustré notre pays : saint François de Sales, Bourdoise, saint Vincent de Paul, Olier, Fleury, Fénelon, Bossuet, Borderies, Dupanloup, Mgr d'Hulst.

De ce qu'on cherche aujourd'hui par des projections, par des images, à rendre plus attrayante l'étude de la religion, il ne faudrait pas croire que nos pères n'ont pas connu ces méthodes, du moins celle des images. Le fameux Plantin éditait, au XVIe siècle, le texte du catéchisme de Canisius, avec de belles gravures. M. Bourdoise, au XVIIe siècle, proposait une méthode de catéchisme avec images. Les rois Louis XIII et Louis XIV apprirent le catéchisme, avec images explicatives.

Le catéchisme a sa pédagogie, comme toutes les connaissances humaines. Pour une grande partie du clergé français, la *Méthode de Saint-Sulpice* devint la directive qui coordonna les efforts, en les rendant fructueux. Les catéchistes, qui croiraient pouvoir s'abandonner

(1) Saint Thomas avait été oblat bénédictin au mont Cassin, pendant neuf ans.

(2) J. Bricout, *L'enseignement du catéchisme en France*, Bloud et Gay, 128 p., 4 fr. — *L'éducation du clergé français*, Bloud et Gay, 128 p., 4 fr.

Digitized by Google

à l'élan de leur zèle et à la facilité de leurs improvisations, se tromperaient gravement : *Multa Methodus, Multa in Methodo constantia.*

La méthode de Saint-Sulpice s'inspire des besoins de l'intelligence enfantine pour y satisfaire. L'esprit doit être éclairé, le cœur réchauffé. Un catéchisme n'est complet que si ces deux buts sont atteints.

Dans la réunion des enfants, on les interroge, on explique le texte du catéchisme ; on leur fait apprendre l'Évangile, et on le commente ; on les exerce à prier et à chanter des cantiques qui sont prière et enseignement. Jamais, aucune réunion ne s'achève sans une exhortation de piété. Cette variété aide à tenir en haleine notre jeune auditoire. Mais le catéchiste doit y mettre tout son cœur. Comme on le sent, ce cœur qui aime les enfants, et qui veut leur bien, dans l'*Œuvre par excellence* de Mgr Dupanloup ! Que les catéchistes lisent et relisent ce livre : il donnera le feu sacré à ceux qui ne l'auraient pas suffisamment.

Après le catéchisme élémentaire viennent les catéchismes de persévérance. En tels endroits, à Paris en particulier, ils sont suivis ordinairement jusqu'à 20 ans pour les garçons, plus tard encore pour les filles.

Il faut bien se rappeler, lorsqu'on entend parler, avec une légèreté frondeuse, de l'échec des catéchismes, que le clergé se heurte, parmi les gens de la campagne par exemple, à l'entêtement de populations qui, sans être mauvaises, conservent avec une ténacité infrangible, des routines déplorables. A la ville, c'est la mollesse, l'insouciance des familles qui ne veulent pas se gêner, et qui n'attachent pas d'importance à l'instruction religieuse de leurs enfants.

D'autres dénigreurs — ceux-là sont récents — ont découvert que, dans un catéchisme, on n'apprend pas l'évangile. Qu'ils sachent donc que, dans les catéchismes de 1re communion solennelle, on apprend l'évangile du dimanche et on le commente ; et que, dans les paroisses où les enfants vont plusieurs années au catéchisme de persévérance, on y apprend, à la suite, les quatre évangiles. Pour aider à l'entraînement de la jeunesse, on a créé presque partout des examens de religion, à la suite desquels l'administration diocésaine donne des diplômes. Puis des dames, des Messieurs aussi, se font catéchistes volontaires des enfants. Ils les suivent dans les patronages pour renouveler et affermir leur science religieuse.

Le second volume de M. Bricout concerne l'éducation du clergé français. Léon XIII louait la France « de n'avoir pas un seul de ses diocèses qui ne soit doté d'un ou de plusieurs petits séminaires ». Le *Codex* prescrit qu'on y apprenne la religion et la piété, puis les langues anciennes et nationales, la langue latine surtout ; enfin, qu'on ne se

Digitized by Google

contente pas de l'étude des belles-lettres, mais qu'on y apprenne tout ce qu'un homme cultivé doit savoir.

Au Grand Séminaire, comme l'exprimait Léon XIII : « toute l'éducation ecclésiastique doit consister à former dans les élèves du sanctuaire une vivante image de Jésus-Christ ». Ce sera en développant la piété, la sainteté, en imposant une discipline morale, qui forme à la vertu et à la science. Le *Codex* signale les règles de piété qui s'imposent partout, sans oublier que, vivant dans un monde civilisé, le prêtre doit porter avec lui des habitudes de politesse, de bonne tenue, de décence dans les paroles.

Saint Thomas doit être le guide des études philosophiques et théologiques. Pour les autres branches des sciences sacrées : Ecriture-Sainte, Histoire, Droit canonique, chercher à établir la science sur des fondements sûrs. A l'heure présente, avec nos cinq Instituts catholiques, bientôt cinquantenaires, et la Faculté de Théologie Catholique de l'Université de Strasbourg, nous sommes sûrs d'avoir de solides appuis pour les études cléricales. Si nous nous comparons à ce que nous étions au point de vue des hommes et des livres, avant la fondation de ces établissements, nous verrons aisément quel appoint puissant ils ont apporté à la science, à la foi, à l'apostolat des âmes.

Ce qui donne aux séminaires toute leur valeur, c'est l'ensemble moral des prêtres qui les dirigent. A Saint-Sulpice, et dans tous les séminaires de cette compagnie, les directeurs vivent de la vie des séminaristes. Ils sont ainsi séminaristes toute leur vie. Il y a là un bel exemple qui édifie et entraîne. D'autres directeurs de séminaires s'y prennent autrement, mais toujours en restant unis étroitement avec leurs séminaristes.

La question s'est posée d'un seul directeur spirituel, alors que les autres ne participeraient pas à son ministère. On verra très clairement exposé le débat, dans le livre de M. Bricout. Mais l'approbation donnée aux constitutions de la compagnie de Saint-Sulpice suffit à indiquer qu'on ne pense pas exiger, en ceci, des modifications radicales.

Le point de vue intellectuel n'est pas négligé. Ce sont des prêtres instruits, ayant des grades, qu'il faut donner aux grands séminaires. Il y a à élever le niveau de la sainteté, comme le niveau de la science.

3. — Une lettre de Mgr Chauvin, évêque d'Évreux, mérite à cet égard d'être signalée (1). Elle commente les enseignements du Souverain Pontife : *Officiorum omnium*.

(1) *Des études et de la formation des clercs dans nos séminaires*, Bonne Presse, 47 p.

Digitized by Google

L'auteur s'arrête devant la beauté d'une âme d'enfant, et demande que l'on fassé tout pour la garder, pour la préserver, de manière que la vocation naissante arrive à son plein épanouissement. Il cite avec tristesse l'observation du cardinal Pie, toujours vraie : « La grande erreur de notre temps est que la vocation ecclésiastique, au lieu d'être encouragée et préconisée, doit être de prime abord contredite et combattue, si bien qu'à force de les éprouver on tue ordinairement les vocations qui ne sont pas de celles qu'une force transcendante d'en haut fait triompher de tous les obstacles ».

Nous ne reprendrons pas les détails d'enseignement de piété déjà donnés, on les trouvera dans cette lettre enrichis de développements intéressants et pénétrants. On sort de cette lecture avec une conviction plus assurée encore de la vérité de ce mot de Joseph de Maistre cité par le vénérable auteur : « Le sacerdoce doit être l'objet principal des pensées de la société qui cherche à se reconstituer ».

4. — C'est encore pour les élus du sanctuaire qu'écrit Mgr l'évêque de Strasbourg (1). Son expérience d'aumônier militaire se met au service des séminaristes soldats pour soutenir leur foi, leur piété, leur vertu.

Ce livre est un manuel, un formulaire, mais, si bien compris et traité avec une si haute expérience qu'il sera bienfaisant à tous ceux qui le fréquenteront.

La première partie contient des conseils et des prières : prière du matin, oraison, sainte messe, des conseils pratiques sur la sanctification de la journée, le métier militaire, les chefs, la confession fréquente, etc... On sent que le vénérable auteur a vécu de la vie militaire, et s'est si bien identifié avec les soldats et leurs besoins qu'il n'a qu'à ouvrir son cœur, pour en tirer les conseils les plus sûrs.

La seconde partie a pour objet des méditations pour le temps de l'oraison et de la visite au Saint-Sacrement : « Dieu m'appelle à la sainteté. Un saint prêtre est un autre Christ — par la foi — par la confiance en Dieu — par l'amour de Dieu ». Onze méditations détaillent ce thème important.

Puis les *obstacles* : « mon ennemi, le monde. — Les *alliés* : mon frère divin : Jésus-Christ. — *Moyens d'être fidèle*. *Les conséquences* : si je perdais ma vocation ».

Cette nomenclature, si sèche qu'elle soit, suffira pour donner une idée exacte de ce que contient ce volume, et montrer sa valeur pour la persévérance des séminaristes-soldats.

(1) *Le livre du séminariste-soldat. Prières, conseils, méditations.* Bonne Presse, 476 p.

Digitized by Google

5. — *Croire?* Ce titre, avec un point d'interrogation, laisse entendre ceci : faut-il croire? devons-nous croire? Pour quelles raisons? (1). « Les lignes qu'on va lire ont été écrites, expose l'auteur en pensant à ceux de mes amis qui n'ont pas la foi. C'est à eux surtout que je les adresse. Mais ils perdraient leur temps à vouloir les parcourir rapidement. La doctrine qui y est exposée demande à être méditée dans le calme et le silence. Elle forme un tout dont on ne peut rien détacher ».

L'auteur qui connaît les âmes, veut dégager le terrain des broussailles qu'on y entasse, et y tracer des chemins pour arriver au but.

L'exposé des questions est conduit avec la fermeté, la clarté d'un orateur habitué à établir les arguments de manière à ce qu'ils aient tout leur saillant. Mais, si puissante que soit sa force de pénétration dans les âmes, l'auteur a raison de dire qu'il ne faut pas lire rapidement, et que réfléchir s'impose.

Peut-on se figurer que, après avoir accumulé depuis longtemps, des sophismes dans son esprit, on va, dès le premier aperçu de la vérité religieuse, se trouver convaincu? Le P. Didon disait, un jour, à l'un de nos amis communs, qui eût voulu tout croire, et comprendre en deux mots : « Voyons, vous ne pouvez pas me demander de vous donner la foi, comme je vous donne une poignée de main ».

Il va de soi que Dieu peut illuminer subitement une âme : ce n'est pas la marche habituelle. Il semble juste que Dieu demande un effort pour que l'homme vienne à lui, alors que Dieu tout-puissant a accompli un effort si complet pour venir à l'homme. Les uns n'ont aucun besoin d'âme ; ils n'apprécient ni la religion de l'esprit, ni celle du cœur. Ils répondront à celui qui leur dit : « Il faut bien une cause première ». — « Pourquoi? » — avec la même naïveté ridicule que cet enfant à qui l'on enseignait que Louis XIV est mort en 1715... « Tiens, pourquoi en 1715? ».

D'autres, se sentant en charge des croyances d'âmes chères et belles qui les entourent, apportent un esprit de contradiction et d'acrimonie perpétuel dans leurs objections. Tout les irrite, parce que, au fond, ils sont mécontents d'eux-mêmes, sans se l'avouer. Ils tombent dans la puérilité de ces objections de détail qui ne signifient rien, à côté de l'ensemble transcendant de notre foi : un genêt leur cache une cathédrale.

Les conférences du Père Rutten posent les questions avec précision, les résolvent avec sincérité, sans esquiver les difficultés. On les lira avec profit.

(1) Père Rutten, O. F. P. Société d'études religieuses, rue Leys, 5. Bruxelles, 227 pages.

Digitized by Google

6. — *Le dimanche chrétien, Ses origines, Ses principaux caractères* (1). Ce livre a été quelque peu inspiré par les efforts des protestants pour résoudre la question du dimanche. Est-ce une transposition du sabbat judaïque? Cette transposition est-elle légitime? Ne serait-ce pas une institution civile? Les églises peuvent-elles changer de jour à leur gré? « Autant de points, écrit l'auteur, que le monde protestant discute toujours. En 1865, un Écossais, Robert Cox, publiait, en deux forts volumes, une bibliographie de la question du Sabbat — 460 livres, ou travaux, surtout en anglais, y sont analysés. Ce chiffre pourrait maintenant être aisément doublé. La raison de ces discussions perpétuelles se tire de l'hostilité du protestantisme contre la tradition. Nous avons, nous catholiques, une tradition orale qui nous vient des apôtres. C'est elle, et non pas un texte scripturaire, qui nous impose le dimanche ».

Au temps des missions de saint Paul, le dimanche était établi et accepté. [*Coloss.* II, 16 : « Que personne ne soit juge dans le manger ou dans le boire, ni en matière de fête, de nouvelle lune ou de *sabbat*. C'était l'ombre du Christ à venir, mais la réalité appartient au Christ »].

Nous lisons dans la *Didache* ces mots : « Le dimanche du Seigneur », formule qui était commune ; et dans ce même temps, l'épître dite de saint Barnabé s'exprime ainsi : « Le 8e jour, le jour où Jésus est ressuscité, nous le célébrons dans la joie ».

Pour que ce jour ait sa pleine efficacité en l'honneur de Dieu, il fallait qu'il fût marqué par la prière et le repos. Le culte, la réunion des fidèles pour le sacrifice et la communion, doivent tenir la première place. Et, pour laisser cette place entière, le repos était prescrit.

Nous aurions souhaité que l'auteur fît une incursion dans le domaine de la théologie pastorale, et nous donnât un peu de lumière sur le *repos* du dimanche. La question a rebondi à l'occasion des « jardins ouvriers », cette institution si pratique, si bienfaisante, qui donne à des ouvriers un jardinet, où ils peuvent passer le dimanche, en famille, planter, cultiver, piocher, semer. Ce travail doit être fait le dimanche : en a-t-on le droit? Sans doute, des permissions furent données. Nous préférerions une législation plus assurée. D'aucuns répondent que le menuisier, le serrurier, qui travaillent la terre le dimanche, prennent du repos, par le fait de la différence du travail, qui détend et délasse leurs membres.

Mais alors les travailleurs intellectuels sont-ils admis à prendre leur repos, en « faisant des œuvres où le corps a plus de part que l'esprit »,

(1) Dom Henri Dumaine, O. S. B., *Le dimanche chrétien, Ses origines, Ses principaux caractères*. — Soc. d'études religieuses. Bruxelles, 128 p.

Digitized by Google

selon la formule consacrée ? Nous eussions aimé quelque éclaircissement de la part de l'auteur, ne serait-ce que pour commenter et expliquer la pensée de saint Thomas : *Opera autem, secundum se considerata, immutari possunt pro loco et tempore.* (II IIæ Q. 122. Art. 4,ad 4um).

7. — M. Valensin (1) a réuni diverses conférences faites à Lyon dans un livre, où, en pensant aux cercles d'études, il amorce en divers endroits des échanges de vues à provoquer. Il y a donc là un ouvrage d'apostolat, une vulgarisation faite par un maître.

8. — Nous voici encore, avec le Père Vermeersch, dans les questions morales (2). Depuis le commencement du siècle, l'auteur publiait un *manuel social*, avec ce sous-titre : *La législation et les œuvres en Belgique.* Arrêté par la guerre et le sac de Louvain, il se décide à reprendre son œuvre sous une autre forme, avec le nom de : *Archives du manuel social.* Son dessein est d'offrir au public une série de brochures d'intérêt social, réparties en deux groupes : 1° Théories de doctrine sociale, 2° applications et institutions sociales. L'auteur a pour but de vulgariser les questions, de les faire pénétrer dans la masse des gens qui réfléchissent et qui comprennent l'importance de cette étude pour le bien du pays. Il y aura une bonne direction d'études, dirigée avec compétence.

9. — Son E. le cardinal Dubois, dans une lettre grave et inquiétante, sonne l'alarme au sujet de la natalité (3). Elle baisse de plus en plus dans notre pays. Les raisons sont si complexes qu'on se demande si l'on pourra jamais en démêler l'écheveau et donner un remède décisif à cette situation néfaste. L'égoïsme domine, c'est évident. On refuse les charges d'une famille, à la campagne pour laisser sa propriété tout entière à l'héritier ; à la ville, afin de conserver son confort, et de jouir largement de la vie. On ne s'en cache pas : pour un peu, on se glorifierait de ces principes. Ils sont si bien ancrés que, si une jeune mère annonce timidement sa nouvelle maternité, on la regarde avec consternation, comme si elle avait commis une faute. L'une d'elles me disait : « Parce que je vais avoir mon quatrième enfant, on dirait que je suis la honte de la famille... ». Comment assainir une opinion publique aussi gangrénée ?

On cherche des remèdes : allocation aux familles nombreuses,

(1) A. Valensin, *Traité de droit naturel*, Tome Ier; *Les principes.* Paris, Action populaire, 1922, 231 pages.

(2) A. Vermeersch. S. J. : *Principes de morale sociale.* 1re livraison. Paris, Action populaire, 35 pages.

(3) *La crise de la natalité en France*, 29 p. Bonne Presse.

Digitized by Google

réduction d'impôt, primes données par des bienfaiteurs dignes de tout éloge. Ces moyens sont utiles ; mais on n'atteint pas tous ceux qui seraient méritants, et, en somme, les charges leur restent plus lourdes que s'ils menaient la vie égoïste des « sans enfants » ou de « la famille réduite ».

Si l'on veut arriver à un résultat, il faut se pénétrer de cette double pensée que les obstacles, pour un grand nombre d'honnêtes familles, sont la vie chère et le logement. Faites disparaître ce barrage qui arrête la vie, et la natalité reprendra un cours plus normal. Le vice et l'égoïsme garderont leurs positions, avec l'horreur des enfants, peur de perdre leur jouissances, mais de bonnes familles, qui voient aujourd'hui leur situation sans issue, retrouveront la possibilité de faire leur devoir.

Un traitement large pour une famille avec un enfant est insuffisant pour une famille qui en a quatre. On ne peut ni les habiller, ni les nourrir, ni les loger. Mais l'on continue à augmenter les salaires; la vie chère renchérira, et la famille française périclitera. Quand on a vu de près ce problème angoissant on constate que la mauvaise volonté n'est pas universelle, et qu'il y aurait à chercher un remède pour la vie chère et pour le logement. Où donc loger quatre enfants quand on est employé, petit commerçant, ou même de cette bourgeoisie, qui est le grand nombre, et qui forme un monde honorable ? Nous n'avons pas de panacée à proposer ; mais nous demandons qu'on se préoccupe de cet angle déchirant du problème, dont on parle le moins possible, alors qu'il estdes plus redoutables.

Les vices qui ont amené la décadence du peuple romain et de sa natalité n'existent pas chez nous, avec la même universalité. Il y a, dans ce levain versé par l'esprit chrétien dans la masse de notre nation, des principes de vie qui ne demanderaient qu'à opérer si le plomb des nécessités de la vie ne les écrasait.

10. — M. l'abbé Marcel nous fait entendre les *Voix de l'autel* (1). Il les définit : la voix de l'amour — de la vie — du sang — de la foi. — La voix du sacerdoce — de Ste Madeleine.

Ces diverses voix nous apportent des accents de piété qui aident à mieux aimer Notre-Seigneur dans la Sainte-Eucharistie. Elles développeront l'ardeur des âmes chrétiennes pour comprendre le divin maître. Dans ce livre, on ne trouvera pas une piété vague ou fade, mais les réflexions d'un théologien averti, avec des commentaires tirés de sources sûres.

(1) L. Marcel, *Les Voix de l'Autel*. 257 p. Paris. Lefebvre, 77, rue de Rennes. 5 fr. 50.

Digitized by Google

11. — Il faut bien connaître patronages et patronnés pour donner les conseils que nous trouvons dans le livre de M. Michelin (1) C'est donc un livre à lire et à conseiller, quand on s'occupe de cet important apostolat. Les patronages ne sont pas tout, pour l'éducation de la jeunesse : l'école chrétienne a une influence journalière qu'il serait difficile de remplacer. Mais, si l'école chrétienne n'avait ces œuvres pour compléter son action, il y aurait une fissure.

L'auteur de ce petit volume connaît son monde, et sait lui parler sagement et sérieusement.

Tout d'abord, une suite d'avis sur les devoirs de justice. Question utile à traiter : combien de fois oublie-t-on la vertu de justice, sans voir que nous accomplirions presque toute la charité si nous étions fidèles à la justice?

Ensuite, les devoirs de charité; pour terminer quelques modèles. On voit par cette esquisse, combien ce livre est pratique.

12. — Le P. Mandonnet, dans une préface par laquelle il présente un petit traité de l'un des célèbres théologiens de son ordre, Melchior Cano (2), nous avertit que ce traité, traduit pour la première fois en français, est donc de l'inédit.

Ce traité tiendra sa place parmi les bons conseillers de la conscience pour apprendre la stratégie du combat et de la victoire sur soi-même. Melchior Cano (1508-1560) expose d'abord le mal à combattre; puis, le remède. C'est ainsi que nous voyons défiler la gourmandise — la luxure — la colère — le dégoût de tout — la paresse etc. avec, aussitôt, le remède à prendre. Heureux médecin, dont l'ordonnance sera toujours efficace, parce qu'il a soin de recommander de joindre à nos efforts la prière.

Voici quelques traits de son chapître sur l'orgueil et ses remèdes : « Il se vante d'être d'une famille noble et généreuse, ou au contraire il rougit, s'il est de basse extraction; il a honte de vêtir de pauvres habits et de s'entretenir avec des pauvres; bref, il est incommodé par tout le cortège de la pauvreté. Parle-t-il? C'est à voix très haute; toujours en avant pour se moquer, il est le premier à dénigrer son prochain; dans la conversation, il est entêté, et, s'il n'a pas le dernier mot, il en reste amer et maussade; il s'attriste, quand on ne suit pas son conseil; il se réjouit de la confusion et de la honte des autres; il n'obéit pas de bonne grâce, sauf à lui-même, et à ce que sa volonté lui

(1) A. Michelin, *Conseils aux aînés de mon patronage. Les devoirs envers le prochain.* 182 p. Paris, Bonne Presse. 1 fr. 50.

(2) Melchior Cano, *La victoire sur soi-même.* Préface du P. Mandonnet, O. P., traduit par Maurice Legendre. 206 p. Edition de la Revue des Jeunes.

Digitized by Google

propose; il s'attribue les œuvres et les travaux d'autrui; s'il lit les livres des autres, et s'il écoute leur enseignement, ce n'est pas comme un disciple, mais comme un juge. » Ne dirait-on pas une page de La Bruyère?

Et encore ce conseil pour les « gens dégoûtés de tout ». Pensons-y, quand nous rencontrerons des visages aux yeux vagues, comme la « *Melancolia* » si bien dessinée par Dürer : « si tu es accoutumé de t'attrister pour les contrariétés qui, chaque jour, se présentent dans la vie d'ici-bas, sache que la racine de ton mal vient de ce que, étant fort entiché de tes caprices, tu voudrais toujours que les choses se fassent à ta guise; aussi serait-ce un remède excellent que de combattre perpétuellement ta volonté propre. »

Ces extraits donneront envie de lire le traité tout entier.

Léon Désers.

Digitized by Google

COMPTES RENDUS

A. Kingsley Porter, *Romanesque sculpture of the pilgrimage roads*, 1 volume de texte (xxvii + 385 pages) et 9 volumes de planches, in-8°, Boston, Marshall Jones Company, 1923.

Le persévérant effort poursuivi, depuis bientôt un siècle, par les archéologues voués à l'étude du moyen-âge, avait abouti à classer les monuments religieux de la période romane dans un ordre chronologique que l'on pouvait croire définitif. L'on discutait bien encore quelques points particuliers, mais, sur les grandes lignes, tout le monde était d'accord. La doctrine commune, fruit d'innombrables recherches de détail, avait été condensée, par les maîtres reconnus de la science archéologique, en quelques livres considérables, où l'art de l'exposition ajoutait un surcroît de force aux arguments invoqués.

Contre cette unanimité, M. A. Kingsley Porter s'élève avec vigueur. Son dernier ouvrage est consacré à démontrer que l'archéologie « orthodoxe » erre encore loin de la vérité. En ces sortes de controverses, la preuve se tire souvent de la comparaison de deux œuvres d'art. M. Porter n'a rien négligé pour faciliter au lecteur les confrontations qui doivent faire la lumière. Grâce à son admirable collection de photographies, il peut, à chaque pas de son exposé, mettre sous nos yeux l'image du monument sur lequel porte la discussion (1). Nous n'aurons pas ici cet avantage. Aussi devons-nous renoncer à reproduire la plupart des arguments développés par M. Porter. Nous nous efforcerons simplement de retracer, aussi fidèlement que possible, les grandes lignes de la synthèse qu'il nous propose. Le lecteur voudra bien se souvenir que les conclusions du savant archéologue ne sont pas de simples affirmations et qu'avant de les rejeter, quelque hardies qu'elles puissent paraître, il est indispensable de se reporter à son texte.

(1) Voici le titre des neuf albums de planches qui accompagnent le volume de texte : II, pl. 1-150 : *Bourgogne* ; III, pl. 151-261 : *Toscane, Apulie* ; IV, pl. 262-512 : *Aquitaine*; V, pl. 513-636 : *Catalogne, Aragon* ; VI, pl. 637-895 : *Castille, Asturies, Galice* ; VII, pl. 896-1138 : *France de l'Ouest* ; VIII, pl. 1139-1277 : *Auvergne, Dauphiné*; IX, pl. 1278-1410 : *Provence*; X, pl. 1411-1527 : *Ile-de-France*.

Digitized by Google

Le tort des archéologues antérieurs, déclare M. Porter, a été de pécher par excès de criticisme et d'attribuer à quelques monuments essentiels une date par trop tardive. Cette erreur fondamentale fausse tout leur système chronologique. Ils ont voulu réagir contre l'amour-propre de clocher, qui avait induit maints érudits locaux à revendiquer pour les monuments de leur province ou de leur ville une antiquité fabuleuse. Mais, en combattant une exagération, on est tombé dans une autre. On est arrivé peu à peu à cette règle, tacitement admise, que, de plusieurs dates possibles, il fallait toujours choisir *a priori* la plus récente. C'est dans ces conditions que fut élaborée, comme point de départ, la chronologie des édifices religieux de l'Ile-de-France. On eut dès lors une sorte de série-type, et les monuments des autres provinces furent datés, un à un, par comparaison avec ceux de l'Ile-de-France dont ils se rapprochaient le plus. Ce faisant, on oublia que, jusqu'en 1140, l'Ile-de-France avait été une province retardataire, par rapport aux contrées plus méridionales. En quelques-unes de ces dernières, dès la seconde moitié du XIe siècle, apparaissaient des sculptures d'une technique déjà avancée, tandis qu'au nord de la Loire l'art en était encore à ses premiers balbutiements. En supposant qu'un progrès uniforme et simultané avait réglé, en Occident, le développement de l'art médiéval, les archéologues substituèrent une théorie arbitraire à la succession réelle des faits. Les exigences de ce système darwinien se heurtaient çà et là aux indications des textes, pièces d'archives ou inscriptions. Pour éluder ces témoignages gênants, on imagina d'ordinaire que le monument dont ils donnaient la date avait été détruit et reconstruit plus tard dans sa forme actuelle. Ou bien, s'il s'agissait d'un texte marquant le début de la construction, on suggéra que les travaux avaient duré indéfiniment, — et cela, bien qu'on ne pût signaler, dans les diverses parties de l'édifice, aucune trace de changement de style.

Après ce sévère réquisitoire, M. Porter nous emmène à Cluny. Les quelques chapiteaux conservés au musée Ochier sont unanimement, en raison de leur délicate finesse, attribués au XIIe siècle, et souvent à la seconde moitié. M. Porter pense au contraire qu'ils sont antérieurs à l'année 1095. Ils proviennent du déambulatoire de la basilique abbatiale. Or celle-ci, commencée en 1088, reçut une première consécration en 1095, le chœur, et par conséquent le déambulatoire, étant terminés. Moins de vingt ans après, la basilique était entièrement achevée. Mais, en 1125, les voûtes s'écroulèrent. On se mit aussitôt à réparer le désastre et, en 1131, l'édifice restauré fut consacré par Innocent II. Le chœur n'avait pas eu besoin d'être reconstruit. On voit en effet, par une ancienne gravure, qu'il garda jusqu'à

Digitized by Google

la démolition de la basilique, au début du XIXe siècle, sa voûte en plein-cintre, tandis que la nef refaite après l'accident de 1125 était couverte d'un berceau en arc brisé. Les chapiteaux du musée Ochier appartenaient donc à l'édifice primitif et étaient en place avant la consécration de 1095.

Si on les rejette au siècle suivant, c'est uniquement pour de prétendues raisons de style. Leur délicatesse, assure-t-on, contraste trop fortement avec la gaucherie et la rudesse qui caractérisent les sculptures du XIe siècle. — Voilà un des cas, répond M. Porter, où les témoignages externes les mieux établis sont écartés au nom d'une théorie préconçue du progrès artistique. Il est d'ailleurs inexact que, parmi les œuvres remontant au XIe siècle, on n'en trouve aucune qui se puisse comparer aux chapiteaux de Cluny. Avant l'an 1100, a fleuri en Europe occidentale une pléiade de sculpteurs qui, pour le sentiment de la ligne et la finesse de l'exécution, ne le cèdent en rien à leurs successeurs du siècle suivant.

On peut citer, parmi les œuvres qu'ils nous ont laissées, l'effigie tombale de S. Isarne († 1048), à Marseille; les sculptures du portail de Saint-Emmeran, à Ratisbonne (*a.* 1049-1064); les chapiteaux du cloître de San-Domingo de Silos, dont l'un porte une inscription gravée entre 1073 et 1076; les bas-reliefs du même cloître, qui, procédant de la même technique que les chapiteaux, ne sauraient leur être notablement postérieurs; le trône épiscopal de Bari, daté de 1098. Aux sculptures sur pierre, il est légitime d'ajouter les travaux en bronze, tels que les portes d'Hildesheim (*a.* 1015), ou la colonne de la même ville (1022); les ouvrages en ivoire, comme la châsse de S. Millan de la Cogola (1050-1075), le crucifix de Léon (v. 1063), la châsse de saint Félix, à San Millan de la Cogola. Ces œuvres d'art suffisent à démontrer que le goût d'un modelé délicat et la sûreté de main dont témoignent les chapiteaux de Cluny ne sont aucunement inconciliables avec la date indiquée par les textes.

Les chantiers de l'immense basilique abritèrent évidemment un florissant atelier de sculpteurs. Il est à présumer que la puissance de Cluny n'avait rien négligé pour attirer de toutes parts les maîtres jouissant d'une particulière renommée. De la collaboration de ces talents divers, groupés sous une seule direction intellectuelle, naquit un style nouveau, le style clunisien, qui allait rayonner sur toute la Bourgogne et gagner rapidement les provinces voisines. Malgré sa vivante originalité, il n'est pas surprenant qu'il rappelle, en quelques-uns de ses traits, des procédés antérieurement apparus en Apulie, en Lombardie ou en Espagne.

Il faut donc placer la basilique de Cluny au point de départ du mou-

Digitized by Google

vement artistique qui va désormais se propager avec une intensité toujours croissante. On reconnaît son influence à Vézelay. Cette dernière église fut l'objet d'une consécration en 1104. Il est probable que le chœur seul, aujourd'hui disparu, était alors terminé. L'édifice total était achevé en 1120, lorsqu'il fut ravagé par un incendie. Il ne semble pas, d'après la nature des dégâts, tels que les représentent des inscriptions contemporaines, que la nef ait été entièrement détruite. Les chapiteaux sont donc antérieurs au sinistre. En les comparant à ceux de Saulieu (comm. en 1119) ou d'Autun (comm. v. 1120), on se convainc aisément que ces derniers sont plus récents. D'autre part, les chapiteaux de la nef de Vézelay, tout en s'efforçant d'imiter le dessin de Cluny, sont d'un style plus réaliste, et par conséquent plus avancé. Les visages perdent leur naïf archaïsme et tendent à s'individualiser.

Le célèbre portail de Vézelay fut sculpté peu avant 1132, date de consécration du narthex ou *ecclesia peregrinorum*. Or, les grandes lignes de cet ensemble iconographique avaient déjà été réalisées au portail de Cluny. Là encore se révèle l'influence de la grande basilique. Il en est de même à Autun. La cathédrale Saint-Lazare fut commencée en 1119-1120. Une première consécration eut lieu en 1132, une deuxième en 1146. Les chapiteaux et le tympan semblent bien être de la période 1120-1132. La sculpture est plus raffinée qu'aux chapiteaux de la nef de Vézelay (av. 1120); elle fait penser aux chapiteaux du narthex (1119-1132) de cette dernière église. Nous connaissons le nom de l'artiste qui a sculpté le tympan d'Autun et quelques chapiteaux de la nef : *Gislebertus*, Gilbert. Nous le retrouverons plus tard à Toulouse, où il apportera la manière bourguignonne, affinée encore et assouplie.

Au tympan du portail de Cluny était représenté le Christ en Majesté, accompagné de deux anges et entouré des quatre symboles évangéliques. Au-dessous de ce motif central, étaient rangés les vingt-quatre vieillards. Cette composition inspirera, après Vézelay et Autun, d'innombrables imitations (1). Il suffit de citer, pour la Bourgogne, les tympans de Saint-Bénigne de Dijon (v. 1137-1145) et le portail extérieur de Charlieu (v. 1132-1140). Les quelques années écoulées depuis

(1) M. Porter ne prétend pas, est-il besoin de le dire, que la représentation de la vision apocalyptique ait été imaginée à Cluny. Mais c'est à Cluny qu'on eut l'idée de la sculpter dans le tympan d'un portail. Au portail ancien de Charlieu (v. 1094), l'art bourguignon préludait déjà à la composition de Cluny. Le Christ en Majesté y est figuré sous les symboles des Évangélistes et, au lieu des vingt-quatre vieillards, les douze apôtres sont alignés sur le linteau.

Digitized by Google

l'achèvement d'Autun sont déjà sensibles en ces œuvres nouvelles.

Hors de Bourgogne, cette formule iconographique sera réalisée en quelques œuvres célèbres qui, à leur tour, en multiplieront la diffusion : Mauriac, en Auvergne; Saint-Sernin de Toulouse; Moissac, et plus tard Saint-Denis et Chartres. Que le tympan de Moissac, dont l'influence fut si considérable, dépende de Cluny, on ne peut guère en douter : le style de cette admirable composition diffère sensiblement de celui de Toulouse et des autres sculptures de Moissac (cloître). La taille allongée des personnages, la souple finesse des draperies, l'élégance du dessin, autant de caractéristiques qui rappellent Cluny. Le porche de Moissac fut édifié entre 1115 et 1131. Mais les sculptures qui le décorent sont d'une qualité bien inférieure à celle du tympan. Le contraste est si net qu'il impose cette conclusion : le tympan n'est pas ici à sa place primitive; il est plus ancien que le porche. Comparé avec le tympan de Vézelay (1132), il se révèle plus archaïque. Ses personnages rappellent ceux des chapiteaux les plus anciens de la nef de Vézelay. Il faut donc reculer jusque vers 1120 la date de son exécution.

C'est encore à Cluny qu'il faut probablement chercher le prototype d'un genre d'ornements qui deviendra si fréquent dans la suite : les voussures sculptées garnies de personnages.

Dans le sud-ouest de la France, le style bourguignon se heurtait à d'autres influences. Ainsi les bas-reliefs de Souillac, qu'imita plus tard l'auteur des chapiteaux de Saint-Martin de Brive, se rattachent directement aux sculptures de Silos, bien que certains visages ramènent la pensée vers Cluny. Le cloître de Moissac (1100) dérive également de Silos, de même que les bas-reliefs encastrés dans le déambulatoire de Saint-Sernin. Il va sans dire que ces rapports de dépendance n'ont rien d'exclusif. Mais il est nécessaire de les signaler et de mettre en évidence l'unité de style qui, à l'époque romane, régna des deux côtés des Pyrénées. Les Pyrénées en effet n'étaient point une barrière, mais un passage, constamment traversé, dans un sens et dans l'autre, par des foules de pèlerins. Le Midi de la France était sillonné de routes qui convergeaient vers Compostelle. Le long de ces chemins, s'échelonnaient nombre de sanctuaires où d'insignes reliques attiraient les pieux voyageurs. Pour les artisans de la pierre, maçons et sculpteurs, le bourdon du pèlerin avait un attrait particulier. Les nombreux chantiers qu'ils rencontraient sur leur route leur offraient les moyens de gagner aisément leur subsistance et aussi de se perfectionner dans leur art, de s'initier aux nouveaux procédés, d'admirer les œuvres des maîtres les plus réputés.

Il était donc inévitable que s'élaborât en ces régions un style cos-

Digitized by Google

mopolite, produit complexe des croisements les plus variés. Ses origines multiples nous conduisent en Espagne, en Provence, en Lombardie, dans l'Italie méridionale et jusqu'en Orient. Les centres de diffusion de cet art composite devaient être les églises, les cloîtres qui marquaient les principales stations du pèlerinage, auprès des reliques les plus vénérées.

Nul de ces édifices n'exerça un tel rayonnement que la basilique élevée sur le tombeau de saint Jacques. Elle servit de modèle aux architectes de Saint-Sernin de Toulouse, de Sainte-Foy de Conques, et probablement de Saint-Martin de Tours et de Saint-Martial de Limoges. Les travaux de construction furent commencés en 1078. Le chœur fut consacré en 1102. Le reste de l'édifice était terminé en 1124. Le portail des Orfèvres, tel que nous le voyons aujourd'hui, est une reconstruction de la seconde moitié du XIIe siècle. Mais la plupart des sculptures ont fait partie de l'œuvre primitive, ainsi que le démontrent le désordre dans lequel elles sont disposées et les mutilations qu'on a dû faire subir à quelques-unes d'entre elles pour les insérer à leur place actuelle. Un ancien *Guide des Pèlerins* nous énumère les principales, en décrivant le portail tel qu'il était dans la première moitié du XIIe siècle.

Il est impossible de dénombrer toutes les églises dérivant par leur iconographie de Saint-Jacques de Compostelle. Deux des sculpteurs de Saint-Jacques travaillèrent plus tard à Conques en Rouergue. L'église de Conques, que les miracles de sainte Foy rendaient célèbre dans toute la chrétienté, devint le point de départ de l'École romane d'Auvergne. Commencée peu après 1107, elle possédait son célèbre tympan dès le second quart du XIIe siècle. Les sculptures de Notre-Dame-du-Port dépendent partiellement de celles de Conques. Or on sait combien elles furent fréquemment imitées en Auvergne (Saint-Nectaire, Volvic, Issoire, Mozat, *etc.*).

Le sculpteur du portail Sud de Saint-Sernin fut employé dans les chantiers de Saint-Jacques. Il y reproduisit une sculpture de Toulouse, la Femme portant le Lion. Il semble d'ailleurs que plusieurs personnages ou groupes du portail des Orfèvres soient dus au même ciseau qui sculpta, à Toulouse, les célèbres figures féminines des « Signes ». Ce maître avait peut-être subi l'influence bourguignonne. L'École du Sud-Ouest, ou École du Languedoc, milieu si mouvant et si largement ouvert, fut donc essentiellement syncrétiste. Il serait plus exact de l'appeler « l'École des Pélerinages ». A Toulouse néanmoins, on peut discerner une assez forte tradition locale, sur laquelle se détachent les productions du bourguignon *Gilabertus*. Ce Gilbert est certainement le même que celui d'Autun. Il avait ouvert un atelier à

Digitized by Google

Toulouse. De là sortirent les fameux Apôtres de la salle capitulaire de Saint-Étienne. Deux d'entre eux, Thomas et André, sont de la main de Gilbert lui-même. Les autres, ainsi que les chapiteaux de Saint-Étienne, furent exécutés par ses élèves qui s'efforçaient d'imiter, dans les ornements et les dispositions des draperies, la manière du maître. Mais l'infériorité des disciples est évidente. Elle apparaît surtout dans leur façon de traiter les visages. La tombe de saint Junien, dans la ville de ce nom, fut sculptées vers 1150, par un artiste formé à l'école de Gilbert. L'influence du maître se reconnaît aussi au cloître de la Daurade. Lui-même passa les Pyrénées : la Catalogne lui doit l'admirable Vierge du cloître de Solsona.

Le tympan de Carennac (Lot) relève de l'École des Pèlerinages. Mais on y remarque aussi des réminiscences lombardes, germaines, peut-être apuliennes. Le même artiste sculpta un peu plus tard le tympan de Mauriac. Il trahit dans cette nouvelle œuvre l'influence du style bourguignon. Vers le milieu du XIIe siècle, les tympans de Cahors, de Martel, de Saint-Martin de Souillac sont inspirés de ceux de Mauriac et de Carennac. A son tour, le linteau en arcades de Cahors fut imité à la frise de Carriòn de los Condes. De ce dernier travail dérivent, probablement par l'intermédiaire de Mimizan (Landes), les sculptures du portail Nord de Saint-Benoît-sur-Loire. On voit donc que, dès avant le milieu du XIIe siècle, s'enchevêtrent et s'entrecroisent, suivant les routes fréquentées par les pèlerins, les influences les plus variées.

Le porche de la Gloire, à Saint-Jacques de Compostelle, un des chefs-d'œuvre de la sculpture du moyen âge, devait être en grande partie terminé en 1188. Son principal auteur, Mateo, vécut jusqu'en 1214. L'influence de son œuvre fut considérable. Elle se révèle à San-Vicente d'Avilla, à Bamberg, à Chartres et même à Reims.

Dans le Sud-Est de la France, l'École provençale se constitue dès le commencement du XIIe siècle. Le portail de la cathédrale de Maguelonne est sculpté vers 1120. L'autel des saints Cannat et Antonin, à Marseille, est de 1122. Quelques années plus tard, vers 1130, nous trouvons le sarcophage de saint Hilaire, à Carcassonne. Peu après, en 1135, un artiste qui avait vu les bas-reliefs de Compostelle, cisèle la fameuse frise de Beaucaire. Celle-ci fut reproduite sur la façade du plus illustre monument de l'École provençale, à Saint-Gilles. L'église de Saint-Gilles avait été commencée en 1116, par le chevet, suivant l'usage ordinaire. La façade n'est pas antérieure à 1135, puisqu'on y trouve une réplique de la frise de Beaucaire. Elle occupa simultanément plusieurs collaborateurs, d'origine et de formation fort différente : l'un venait d'Angoulème; un autre était bourguignon et s'inspirait de Dijon

Digitized by Google

et d'Autun ; un troisième, qui signait Brunus, représente plus spécialement l'École des Pèlerinages. L'habile animalier qui, en 1098, avait sculpté le trône de Bari, semble bien avoir travaillé à Saint-Gilles. La physionomie particulière de cette œuvre composite tient, pour une large part, à la multiplicité des motifs imités de l'antique. Ils furent vraisemblablement reproduits d'après des sarcophages et des ivoires byzantins. En quelques pièces ajoutées vers 1180, on reconnaît l'influence du style inauguré à Chartres peu avant 1145. Mais les parties primitives de cette vaste collection sculpturale n'en portent encore aucune trace. Les statues adossées sont inspirées, non de Chartres, mais de Saint-Jacques de Compostelle ou d'édifices lombards. Nous pouvons donc conclure que la façade de Saint-Gilles était debout en 1145. Dès le milieu du siècle, elle était imitée à Saint-Trophime d'Arles et à la cathédrale de Nîmes.

Un des sculpteurs de Saint-Gilles observait, dans la disposition des draperies, un procédé conventionnel qui caractérise les personnages figurant sur la façade de la cathédrale d'Angoulême, laquelle était achevée en 1128. Ce procédé dérive de la miniature. D'Angoulême, il passa, non seulement à Saint-Gilles, mais dans une foule d'édifices de l'Ouest. Ces derniers présentent assez de traits communs pour pouvoir être considérés comme formant une École particulière. Mais, encore ici, il est facile de discerner des infiltrations lombardes, bourguignonnes, espagnoles. La diffusion du style chartrain mit fin au développement de cette école régionale, à laquelle nous devons notamment la façade de Notre-Dame-la-Grande, à Poitiers (v. 1130); le portail de La Lande-de-Fronzac (v. 1100-1110) ; celui de Sainte-Marie-des-Dames, à Saintes (v. 1110-1125) ; l'église d'Aulnay (v. 1130); Notre-Dame-de-la-Couldre, à Parthenay, *etc.*

On voit par cette sèche analyse combien la synthèse de M. Porter heurte les idées généralement reçues. Il suffit, pour s'en rendre compte, d'ouvrir un des grands ouvrages d'archéologie médiévale parus en ces dernières années. Les monuments que M. Porter met à l'origine, tels que les sculptures de Cluny et de Silos, étaient considérés comme l'aboutissement d'un mouvement artistique inauguré une centaine d'années plus tôt, dans la région du Sud-Ouest. Toute la perspective est donc renversée. Les cloîtres d'Aquitaine, où nous étions accoutumés à voir le berceau de la sculpture médiévale, ne sont, pour M. Porter, que les confluents de courants artistiques nés en Bourgogne, en Espagne, en Italie.

Ces nouvelles conclusions sont-elles destinées à devenir l'orthodoxie

Digitized by Google

de demain? Ce ne sera pas sans lutte, car déjà la méthode de M. Porter a soulevé des contradictions (1). On reproche au savant archéologue d'accorder une autorité irréfragable à toute donnée chronologique exprimée, parfois bien sommairement, dans une inscription ou une phrase de chroniqueur. Ces témoignages ne sont pas des preuves absolues, en présence desquelles toute considération doive plier. Ils sont un des éléments de notre information et, comme tout document, ils ont besoin d'être interprétés. Devant eux, la critique interne du monument lui-même ne perd pas tous ses droits. D'ailleurs, cette critique interne, M. Porter la pratique largement. Il ne peut guère s'appuyer que sur elle, pour déterminer les rapports qui rattachent les uns aux autres les monuments d'une même famille. Et ici encore les protestations ne manqueront pas. Jusqu'à quel point une analogie, même très étroite, dans la façon dont sont disposés les plis d'un vêtement ou dessinés les yeux, les mains, les chevelures, dans deux sculptures différentes, nous autorise-t elle à conclure à des rapports de dépendance ou de filiation? On ne peut évidemment pas poser de règle générale. Il n'y a que des cas particuliers, qui doivent être examinés individuellement, en tenant compte de toutes les circonstances de fait.

Il serait donc prématuré de vouloir, dès maintenant, formuler une opinion définitive sur la valeur respective des deux systèmes chronologiques que nous trouvons en présence. Les nombreux problèmes soulevés par M. Porter seront certainement repris, un à un, par les érudits compétents, archéologues et historiens. Ces discussions ne seront pas inutiles. Celles des observations de M. Porter qui résisteront à la critique sortiront du débat singulièrement fortifiées. La science archéologiques ne peut que gagner à ce que soient minutieusement examinés les aperçus nouveaux prodigués dans les pages que nous venons de parcourir. Les adversaires mêmes de M. Porter seront ses débiteurs, car jamais encore on n'avait mis à leur disposition une collection de documents comparable à celle qu'il leur offre. Ce véritable *Corpus* de la sculpture romane sera pour longtemps le recueil classique, indispensable à tout archéologue désireux d'étudier le premier âge de la sculpture médiévale.

(1) Avant de publier son grand ouvrage, M. Porter avait exprimé quelques-unes de ses idées fondamentales dans plusieurs articles de *Revues* archéologiques éditées en France et en Amérique. Ces articles furent très remarqués. La meilleure critique qui en ait été faite, à ma connaissance, est celle de M. Paul Deschamps dans la *Gazette des Beaux-Arts* (5e Période, t. VI, 1922, p. 61-80 : *Notes sur la Sculpture romane en Bourgogne*) et dans le *Bulletin Monumental* (t. LXXXII, 1923, p. 304-351 : *Notes sur la sculpture romane en Languedoc et dans l'Espagne du Nord*).

Digitized by Google

En considération d'un si méritoire service, on pardonnera à M. Porter les traits parfois aigus de son *humour*. Lorsqu'il décrit les méthodes de travail de l' « école orthodoxe », en donne-t-il une idée bien exacte? Est-il vrai que, pour dater les monuments des diverses provinces de France, on ait simplement pris comme critère la série chronologique établie, pour les édifices religieux du Soissonnais, par M. Lefèvre-Pontalis? Les personnes familiarisées avec l'admirable synthèse de M. de Lasteyrie (1), pour ne citer qu'un nom, n'auront pas l'impression qu'on se soit contenté d'un procédé si rudimentaire.

Ces quelques vivacités de plume sont la part de la polémique. L'ardeur avec laquelle M. Porter s'efforce d'éclaircir l'histoire de nos vieux monuments tient au culte fervent et désintéressé qu'il leur a voué. Par son vaste labeur, il a mérité la reconnaissance de tous ceux qui, après lui, chercheront à mieux connaître et comprendre ces reliques de notre passé.

Michel Andrieu.

Marc Bloch. *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre* (*Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg*. Fascicule 19), in-8°, vii-542 pages. Strasbourg, librairie Istra, 1924. Prix : 30 francs.

L'ouvrage de M. Marc Bloch sera également bien accueilli par les historiens des institutions politiques, par les amateurs de folk-lore, par les liturgistes et les théologiens. La trame centrale en est formée par l'histoire du privilège, que revendiquaient, à titre héréditaire, les rois de France et d'Angleterre, de guérir miraculeusement les malades atteints d'écrouelles. Par rapport à l'auréole mystique qui environnait alors la personne royale, un don si merveilleux fut à la fois cause et effet. Il contribua évidemment à rehausser le prestige de la monarchie. Mais, d'autre part, il n'aurait pas aisément trouvé créance auprès des contemporains, sans la conviction unanime qui reconnaissait un caractère sacré au souverain marqué de l'onction sainte. M. Bloch a parfaitement mis en lumière cette double relation. On pourra peut-être ajouter quelques faits nouveaux aux documents innombrables qu'il a recueillis, mais il ne semble pas que les lignes générales de son *Etude* soient exposées à subir de sérieuses corrections.

Le roi Louis VI (1108-1137), d'après le récit d'un témoin oculaire, Guibert de Nogent, avait coutume de délivrer miraculeusement de leur

(1) *L'Architecture religieuse en France à l'époque romane*. Paris, 1912.

Digitized by Google

mal les scrofuleux, qui accouraient en foule vers lui. Son père, le roi Philippe Ier (1060-1108) avait jadis possédé le même pouvoir, mais de graves fautes le lui avaient fait perdre. Philippe n'avait d'ailleurs pas été le premier thaumaturge de sa race. Son grand-père, Robert le Pieux (996-1031), rendait la santé aux malades, nous dit le moine Helgaud, en touchant les plaies et en faisant sur elles le signe de la croix. Helgaud ne parle pas des écrouelles. Il est donc à supposer, déduit M. Bloch, que le roi Robert n'était pas encore spécialisé et qu'il opérait toutes sortes de cures (1).

Ce pouvoir miraculeux venait fort à propos affermir l'autorité de la jeune dynastie capétienne, dont il proclamait de façon éclatante la légitimité. Aucun indice ne permet de supposer qu'auparavant les rois des deux premières races aient fait fonction de guérisseurs, sauf, parfois, à titre personnel, lorsque leur éminente piété leur méritait les privilèges réservés aux saints. Tel fut le cas de Gontran de Bourgogne, à ce que nous raconte Grégoire de Tours. Il est d'ailleurs probable que la réputation thaumaturgique de Robert le Pieux ne commença pas autrement. Comment ne pas vénérer comme un saint un roi qui faisait ses délices de la société des moines, qui composait des hymnes et chantait si dévotement au lutrin? Les documents nous manquent pour suivre dans le détail le mouvement d'idées qui transforma en privilège de race ce qui n'avait d'abord été qu'un don personnel. La nouvelle croyance mit peut-être plus de temps que ne l'indique M. Bloch à s'établir définitivement. Philippe Ier, vient de nous dire Guibert de Nogent, après avoir quelque temps opéré des guérisons miraculeuses, en devint incapable lorsque ses péchés l'en eurent rendu indigne. Il semble donc que les premiers successeurs de Robert n'héritèrent de sa puissance merveilleuse que sous certaines conditions de mérite personnel. Il fallut quelques générations pour que le privilège s'affirmât indépendant de la conduite, bonne ou mauvaise, du souverain qui, par simple droit de succession, en était dépositaire.

Une des raisons les plus évidentes que l'on pouvait alléguer, pour expliquer que les rois de France fussent investis d'un pouvoir surnaturel, était évidemment le caractère religieux de la cérémonie du sacre, telle qu'on la célébrait depuis les débuts de la dynastie carolingienne. Par sa forme liturgique, le sacre ressemblait à l'ordination des prêtres, ou, mieux, à celle des évêques. L'huile sainte, le chrême,

(1) Il convient néanmoins de remarquer que les malades auxquels pense Helgaud avaient des plaies apparentes, que le roi touchait (*locum tangens vulneris*). Cette particularité, bien que ne caractérisant pas exclusivement les écrouelles, permet d'éliminer les nombreuses maladies qui ne se manifestent pas extérieurement par des lésions visibles.

Digitized by Google

coulait sur le front du roi et faisait de lui l'oint du Seigneur. Aussi ne le considérait-on plus, désormais, comme un simple laïque. Toute l'Europe chrétienne concevait de même les effets surnaturels du sacre liturgique. Dès le VIIIe siècle, le titre de *sacerdos* est fréquemment attribué aux rois et aux empereurs, et, en 1609, l'érudit André Duchesne, pour ne citer qu'un témoignage parmi plusieurs autres, écrivait encore : « Nos grands Roys... n'ont jamais esté tenus purs laïques, mais ornez du Sacerdoce et de la Royauté tout ensemble ». Depuis Louis le Débonnaire, l'*Ordo* du couronnement des empereurs comportait une onction spéciale. Des textes postérieurs, qui demeurèrent longtemps en usage, marquaient que l'élu devait recevoir du pape la tunique, la dalmatique, le pluvial, la mitre, les sandales, et la rubrique ajoutait ensuite : *ibique facit eum clericum*. En fait, on s'habitua à reconnaître à l'empereur, dans la hiérarchie ecclésiastique, le rang de sous-diacre, parfois de diacre. Il exerçait en cette qualité, dans quelques circonstances déterminées, de véritables fonctions liturgiques (1).

(1) A partir du XIVe siècle, lorsque l'empereur assiste à l'office de la nuit de Noël, on lui réserve la lecture de la septième leçon de matines (*In illo tempore, exiit edictum a Caesare Augusto...*). Aux exemples de Charles IV et de Sigismond, cités par M. Bloch (p. 203), on peut joindre celui de Frédéric III, que sa date tardive rend particulièrement intéressant. Cet empereur vint à Rome en décembre 1468. Il prit part, en présence du pape Paul II, à toutes les cérémonies des fêtes de Noël. A l'office de nuit, il lut solennellement la septième leçon. Agostino Patricio, témoin oculaire, relève un détail curieux, qui fait bien apparaître les prétentions ecclésiastiques de l'empereur. Par dessus la *cotta* des clercs, ou surplis, et l'étole, Frédéric III revêtit le manteau. Mais il exigea qu'on le lui agrafât sur la poitrine, et non sur l'épaule droite, ainsi qu'on faisait d'ordinaire. Il voulait marquer que, dans la circonstance, le *paludamentum* devenait chape, *pluviale*, et devait être attaché « *ad morem sacerdotum* ». Quant à l'étole, il consentit à la porter à la façon des diacres, parce que, sous le manteau, « personne ne le verrait ». Mais il affirma son droit de la porter croisée sur la poitrine, comme les prêtres : *Septimam lectionem ...Caesar ipse cantavit his caeremoniis. Primo descendens e sede Imperator iuvantibus diaconibus Cardinalibus, qui pontifici ministrabant, supra togam, qua quotidie utebatur, indutus lineam tunicam, quam non nulli cottam, aliqui superpelliceum vocant. Post haec stolam accepit in morem diaconi super humerum sinistrum religatam sub dextro : sed cum paludamentum deinde album illi imponerent, aptarentque eius aperturam ab humero dextro, ut aliis non initiatis fieri solet, renuit Imperator, aptavitque illud cum apertura ante pectus, asserens Caesarem pluviale et stolam ad morem sacerdotum gestare oportere, atque ita ut in magno Caesareo sigillo sculptum vidimus, ubi Imperator in maiestate sedens paludamento sacerdotali, et subtus stola in crucis modum ante pectus*

Digitized by Google

Les rois de France furent moins préoccupés d'obtenir un rang précis dans la hiérarchie sacerdotale. Mais que leur race fût prédestinée et s'élevât hors de pair parmi les autres dynasties régnantes, aucun Français n'en doutait. Dès le baptême de Clovis, la Providence avait multiplié les signes de prédilection. Une colombe avait apporté du ciel la Sainte Ampoule, dont l'huile miraculeuse devait, jusqu'à la fin des temps, marquer les rois très chrétiens d'une onction incomparablement plus efficace que celle qui consacrait les autres souverains. Cette histoire merveilleuse fut mise en circulation par Hincmar, dès la seconde moitié du IXe siècle. Plus tard, au XIVe siècle, on apprit que le blason fleurdelisé avait lui aussi une origine céleste. Rien de surprenant à ce que la race élue, en faveur de laquelle le Ciel multipliait les prodiges, possédât le don des miracles (1).

A partir du XIVe siècle, le roi de France eut, pour la guérison des écrouelles, un céleste associé, saint Marcoul, dont on vénérait les reliques au prieuré de Corbeny, auprès de Reims, et qui dut probablement à la consonnance de son nom (*mar-cou*, *mal-cou*) sa spécialisation thaumaturgique. On attribua souvent à l'intercession de saint Marcoul le don miraculeux de nos rois. C'est, par exemple, l'opinion de Benoît XIV, dans son traité de la *Béatification des serviteurs de Dieu*. Postérieurement encore, vers le XVIe siècle, toute une confrérie de guérisseurs plus modestes s'organisa sous le patronage du saint. Ce

ornatus impremitur. Cum diaconi stolam, ut ille dixerat, vellent componere, respondit Caesar non opus esse quicquam immutari, quoniam id videret nemo, etc. (MABILLON, *Museum Italicum*, t. I, p. 263). Un autre chroniqueur, Wilwolts von Schaumburg, qui faisait partie de la suite impériale, raconte que Frédéric chanta l'évangile à la messe de minuit : « Pour la fête de Noël, notre saint père le pape Paul II célébra lui-même la messe. Y assistait une noble ambassade du roi de France. L'un des personnages de cette ambassade chanta l'Épitre au nom du roi de France. Quant on fut arrivé à l'Évangile, l'Empereur revêtit une dalmatique (*diaconrock*). Le pape lui donna, conformément à l'usage, un précieux chapeau qui, disait-on, valait huit mille ducats. Au moment où l'Empereur allait commencer l'Évangile, un de ses premiers serviteurs lui ôta le chapeau et lui fit prendre en main l'épée nue qu'on portait habituellement devant lui. L'Empereur la tint élevée et tandis qu'il chantait l'Évangile, il la brandit vigoureusement (W. von SCHAUMBURG, *Geschichten und Thaten*, éd. Adalbert von KELLER, dans la *Bibliothek des Stuttgarten literar. Vereins*, vol. L, p. 152). Ce qui est dit de l'Épitre, chantée au nom du roi de France, confirme le renseignement analogue, qu'a recueilli Martène et dans lequel M. Bloch était enclin à ne voir « qu'une pure fantaisie » (p. 203, note 1).

(1) Il va sans dire que le populaire ne s'embarrassait pas des changements de dynastie.

Digitized by Google

furent les « septennaires ». On désignait ainsi « le dernier représentant d'une série continue de sept enfants mâles, sans filles intermédiaires ». En plusieurs provinces, on les appelait les « marcous ». En venant au monde, ils portaient d'ordinaire un « signe », le même que les enfants de sang royal, c'est-à-dire, suivant l'opinion la plus commune, une petite fleur de lis, marquée sur quelque endroit de la peau.

Nous ne pourrons qu'effleurer cet enchevêtrement de légendes, dont M. Bloch débrouille, avec une admirable clarté, l'écheveau compliqué. Plusieurs d'entre elles ont encore, dans nos campagnes, de lointaines survivances.

Il nous est également impossible de suivre, dans toutes ses vicissitudes, l'histoire de la croyance au pouvoir thaumaturgique des rois. La Réforme l'ébranla sans la détruire. Comme ses prédécesseurs, Louis XIV « toucha » régulièrement les scrofuleux. Peu de temps avant sa mort, le 8 juin 1715, veille de la Pentecôte, il s'acquitta de ce devoir envers près de 1700 malades. Louis XV, Louis XVI continuèrent la tradition. Exhorté par les uns, détourné par les autres, Charles X essaya de la renouer. Le 31 mai 1825, après son sacre, il « toucha » de 120 à 130 malades. Ce fut la dernière manifestation de la puissance miraculeuse léguée par Robert le Pieux à ses descendants.

En Angleterre, le premier roi thaumaturge semble avoir été Henri Ier (1100-1135), « souverain fort peu légitime », mais « politique extrêmement adroit ». Les monarques anglais ne firent qu'acclimater chez eux l'institution établie en France depuis un siècle. Il y eut peu de résistances de la part du public. Aux XIIIe et XIVe siècles, les malades touchés sont très nombreux, parfois plus de mille par an. A partir d'Edouard II (1307-1327), une nouvelle spécialité s'ajoute à la guérison des écrouelles. Le roi fait transformer en anneaux un certain nombre de monnaies d'or ou d'argent qu'il a offertes sur l'autel, le vendredi saint, après l'adoration de la croix. Ces anneaux, cramp-rings, sont efficaces contre l'épilepsie et, en général, contre les rhumatismes et les douleurs musculaires. Dans le second quart du XVe siècle, les anneaux sont fabriqués à l'avance et bénis, le vendredi saint, par le souverain. C'est l'attouchement de la main royale qui leur confère désormais la vertu thérapeutique.

Marie Tudor (1553-1558) fut la dernière à bénir les *cramp-rings*. Elisabeth abolit cette cérémonie, mais continua à guérir les scrofuleux. Les Stuart firent de même. Charles II, de 1660 à 1685, toucha près de cent mille de ces malheureux. Environ quatre mille par an : c'est une belle moyenne (1), digne des plus beaux temps. Après la

(1) M. Bloch l'augmente encore, par suite du lapsus qui réduit à « quinze années » le gouvernement de Charles II.

Digitized by Google

chûte de Jacques II (1688), Guillaume d'Orange refusa d'exercer un privilège qu'il tenait pour superstitieux. La reine Anne (1702-1714) rétablit la vieille coutume. Elle « toucha » encore, sans doute pour la dernière fois, le 27 avril 1714. Mais la dynastie de Hanovre, en cette même année, abandonna définitivement toute prétention au miracle. En exil, les Stuart n'y renoncèrent pas. Jusqu'à sa mort, en 1807, le dernier prétendant, Henri (IX), cardinal d'York, continua, au moins par intermittences, à toucher les scrofuleux qui recouraient à lui.

Nous sommes loin d'avoir indiqué, dans cette courte analyse, toutes les questions qui sont traitées dans l'ouvrage de M. Marc Bloch. Ce livre est trop plein, trop riche de faits, il touche à un trop grand nombre de sujets, pour qu'il soit possible d'en condenser la substance dans un résumé de quelques pages. Mais nous espérons en avoir dit assez pour inspirer le désir de le lire (1).

Michel ANDRIEU.

E. JACQUIER, *Etudes de Critique et de Philologie du Nouveau Testament*. Paris, Gabalda, 1920. In-12 de VI-515 p.

L'auteur présente ce volume comme un complément et une mise au point de son *Histoire des livres du Nouveau Testament*. Il veut donner, dans un tableau d'ensemble, une idée du mouvement scripturaire pendant ces vingt dernières années. Dans ce but il catalogue la plupart des ouvrages parus depuis 1900 ; il les classe par sujet, d'après l'ordre des livres du N. T., puis il donne de chacun d'eux une analyse succincte, en marque les tendances générales, la direction de pensée avec les principales conclusions. Nous ne pouvons le suivre dans cette énumération et ces analyses; on ne résume pas un résumé. La courte notice qu'il consacre à chaque livre est surtout une invitation à le consulter ; elle éveille la curiosité, mais n'est pas toujours suffisante pour que l'on puisse juger de la valeur de l'ouvrage. D'ailleurs il eût été impossible à l'auteur d'entrer dans plus de développements avec une telle

(1) M. Bloch publie, entre autres appendices, le *Traité du Sacre* que le carme Jean Golein inséra, en 1372, dans sa traduction du *Rationale divinorum officiorum* de Guillaume Durand. On y lit cette phrase, à propos de la chapelle de Saint-Nicolas, à l'Hôtel-Dieu de Reims, où l'on conservait la Sainte Ampoule : « Ce que met la chapelle de Saint-Nicolas signifie l'uyle qui toujours ist de ses saints membres par miracle » (p. 482). Et M. Bloch ajoute en note : « Je n'ai rien trouvé sur cette tradition ». Il s'agit évidemment du fameux miracle de la « Manne de saint Nicolas », au tombeau du saint, à Bari. Voir l'abondante bibliographie que donne U. CHEVALIER, *s. v.* NICOLAS DE MYRA.

Digitized by Google

abondance de matières. La lecture de ces rapides comptes rendus ne donne pas, dans une synthèse d'ensemble, l'impression du mouvement scripturaire. Il eût fallu pour cela grouper les auteurs, non par sujets, mais par écoles ou par tendances, en marquer les antécédents, les affinités, et dégager le sens de leurs positions actuelles dans le mouvement biblique et religieux. Mais l'auteur a fourni d'excellents matériaux à qui voudrait tenter une étude du mouvement exégétique au début du xxe siècle, avec ses poussées, ses réactions, ses conquêtes, ses résultats. Au surplus, en donnant un ensemble de tableaux fragmentaires, ou en laissant à l'état de matériaux les éléments qu'il a recueillis, il a peut-être fait œuvre plus utile pour le travailleur, qui viendra y puiser des renseignements. Ce livre constitue un excellent répertoire bibliographique pour l'étude critique du Nouveau Testament; il a sa place marquée dans toutes les bibliothèques.

J.-B. Colon.

Les Saints : *saint Norbert* (1082-1134) par Élie Maire; *Albert de Louvain* par Dom B. del Marmol, O. S. B.; *Saint Bonaventure* (1221-1274), par le R. P. Eusèbe Clop. 3 vol. in-12. Paris, Gabalda, 1922.

La collection *Les Saints* s'est enrichie au cours de l'année 1922 de trois monographies relatives à des saints du moyen âge dont la destinée et l'action ont été d'ailleurs fort opposées.

M. Élie Maire a entrepris de retracer la biographie du fondateur de l'ordre de Prémontré. Il est regrettable qu'il n'ait pas cru devoir recourir aux sources originales et qu'il se soit contenté de résumer, en l'agrémentant d'une forme à la fois vivante et pittoresque, l'*Histoire de saint Norbert* écrite en 1886 par le R. P. Godefroy Madelaine qui reste, dit-il dans son aperçu bibliographique, « la mine d'or à exploiter ». Or ce dernier ouvrage — M. Maire ne semble pas s'en être rendu compte — est totalement dépourvu de sens critique : l'auteur s'est contenté de moderniser la vie de saint Norbert, éditée par Papebroch dans les *Acta Sanctorum Junii*, qui n'a qu'une faible valeur historique, mais qui, comme beaucoup de documents hagiographiques du moyen âge, abonde en faits miraculeux sur lesquels ils eût été nécessaire d'instituer une enquête un peu serrée. Cette enquête, ni le R. P. Madelaine, ni son disciple, M. Maire, ne l'ont tentée; ils n'ont pas confronté la vie éditée par Papebroch avec celle que R. Willemans a publiée au tome XII des *Scriptores* ni indiqué les raisons de leur préférence; ils se contentent de faire parfois à cette dernière des emprunts qu'ils ne cherchent pas à justifier. Nous croyons pour notre part qu'elle représente la version originelle, enrichie par la suite de détails merveilleux; elle ne pouvait être négligée ou en tous cas il eût fallu faire con-

Digitized by Google

naître brièvement les motifs pour lesquels on croyait devoir ne lui accorder qu'un moindre crédit.

Cette lacune diminue l'autorité de la biographie de M. Élie Maire. Nous reconnaissons d'ailleurs très volontiers que le portrait de saint Norbert qui se dégage des divers chapitres consacrés au converti, au fondateur d'ordre, au missionnaire, à l'évêque, à l'élu, est dans l'ensemble exact et que, s'il y aurait lieu parfois d'élaguer certains épisodes légendaires, le rôle historique de ce précurseur de saint Dominique a été convenablement retracé. Peut-être pourrait-on reprocher à l'auteur d'avoir trop écourté le chapitre intitulé « La perpétuité de l'œuvre capitale ». Prémontré a eu, dans l'histoire monastique du moyen âge, une importance décisive qui concourt sans contredit à la gloire du saint dont il s'agissait, pour rester fidèle à l'esprit de la collection, de faire ressortir les vertus; le grand mérite de saint Norbert a été de coordonner les tentatives antérieures pour établir parmi les chanoines la règle de saint Augustin, pour grouper les communautés éparses en un ordre; cet effort de centralisation a rendu un immense service à l'Église et contribué pour une large part au rayonnement religieux du XIIe siècle.

Le reproche adressé au *saint Norbert* de M. Élie Maire ne saurait s'appliquer au *saint Albert de Louvain* de Dom B. del Marmol qui débute par une critique de la *Vita Alberti* dont l'ouvrage n'est par la suite qu'un résumé ou une traduction plus ou moins libre. L'érudit bénédictin est au courant des études dont elle a fait l'objet de la part de Heller et de Kurth, plus récemment de M. Darimont et des hypothèses qui ont été formulées au sujet de son auteur; peut-être eût-il pu insister davantage sur la raison pour laquelle il considère ce texte comme « une excellente source pour l'étude des événements de cette époque attristée », ce qui ne l'empêche pas de constater que certains passages sont « trop admiratifs et parfois un peu tendancieux ». Quoique dom B. del Marmol se défende de vouloir faire un panégyrique, il semble qu'à plusieurs reprises il se soit heurté à cet écueil, entraîné par la source qu'il suit fidèlement. Il n'en est pas moins vrai qu'il a narré en un style coloré et parfois émouvant les épisodes dramatiques qui ont marqué la vie de son héros promu à l'évêché de Liège au prix de mille difficultés, obligé aussitôt après son élection d'entreprendre le périlleux voyage de Rome pour triompher de ses compétiteurs, puis de se réfugier à Reims où, lâchement assassiné, il cueillit la palme du martyre. Nous signalerons également le très intéressant appendice sur les reliques qui ont eu une étrange destinée : au lendemain de sa mort, saint Albert fut inhumé dans la cathédrale de Reims parmi les archevêques ; au XVIIe siècle la Belgique réclama sa dépouille, mais.

Digitized by Google

par une curieuse méprise, ce furent les ossements d'un archevêque de Reims du xe siècle, Oudri, qui furent envoyés à Bruxelles à la place de ceux de l'évêque de Liège ; l'erreur n'a été découverte qu'au moment où furent entrepris les travaux de restauration de la cathédrale de Reims à la suite du bombardement allemand et c'est tout récemment que le corps de saint Albert a été réintégré dans son pays d'origine, tandis qu'Oudri venait reprendre sa place parmi ses prédécesseurs et ses successeurs sur le siège archiépiscopal de Reims.

Saint Bonaventure est à coup sûr l'une des grandes figures du moyen âge chrétien : sa théologie et sa mystique ont exercé une grande influence sur le xiiie siècle finissant et le xive ; comme ministre général de l'ordre franciscain, il a plus étroitement subordonné à Rome les disciples du grand pauvre d'Assise et travaillé à leur perfectionnement spirituel ; le prestige dont il a joui auprès du Saint-Siège a déterminé le pape Grégoire X à faire de lui un cardinal et à le mander au concile œcuménique de Lyon réuni en 1274 pour régler de graves questions, en particulier celle de l'union des églises d'Orient et d'Occident. Le « docteur séraphique » méritait pleinement d'avoir sa place dans la collection des *Saints* où le R. P. Eusèbe Clop vient de lui consacrer une biographie digne de lui. L'auteur étudie successivement le théologien, le mystique, le poète, l'orateur, le ministre général, le cardinal (l'histoire du concile de Lyon est placée sous cette rubrique), le religieux ; il consacre un dernier chapitre à la mort du saint, à sa canonisation et à son culte. A la différence de M. Maire, il ne pense pas nuire à la glorification de son héros en éliminant délibérément tous les détails légendaires ; il ne croit pas à la touchante anecdote suivant laquelle saint François aurait guéri le futur docteur séraphique alors enfant et échangé son nom de Jean contre celui de *Bonaventure* ; il cite, à propos de la mort de saint Bonaventure, le témoignage du frère Pélerin, suivant lequel « une main criminelle empoisonna une coupe dont le contenu conduisait au tombeau l'illustre champion de la sainte Église », mais il se garde de se prononcer positivement en faveur de cette version plus que contestable. Le R. P. Clop, par cette attitude prudente, a prouvé que l'hagiographie n'excluait pas fatalement l'esprit critique. Il n'en fait que mieux ressortir les vertus du saint auquel, disciple lui-même de saint François, il a voué une chaleureuse admiration. Avec une modestie de bon aloi, il s'efface en quelque sorte devant lui et aussi souvent qu'il le peut, au moyen d'abondantes citations, lui laisse la parole. Cette méthode est excellente et, en y ayant recours, l'auteur a permis à ses lecteurs de mieux connaître le grand mystique franciscain qui pour une large part a contribué à transformer les caractères de la piété

Digitized by Google

médiévale en développant notamment la dévotion au cœur de Jésus avec lequel il identifie son propre cœur. « La perspicacité de sa foi, écrit le R. P. Clop (p. 183), ne s'arrêtera pas à la contemplation de la chair pantelante d'un crucifix ; il plongera ses regards jusqu'au fond de la plaie béante du côté transpercé de Jésus; la forme de la petite hostie et sa blanche couleur ne lui seront pas un obstacle, il pénètrera très au-delà. La vérité de la dilection du Christ est dans la charité sans borne et sans limite ; la charité a son centre et son foyer dans le cœur. C'est jusqu'au cœur de Jésus que s'étendra la dévotion du séraphique docteur. La piété franciscaine ne s'arrête pas aux formes extérieures de la Passion; elle va plus loin que les espèces eucharistiques. Éminemment chrétienne, elle monte jusqu'à la source de l'amour divin incarné dans le Christ, notre Sauveur ». Voilà qui est fort bien dit et qui change de la phraséologie à laquelle donne lieu trop souvent dans la littérature contemporaine la dévotion au Sacré Cœur dont saint Bonaventure, inspirateur de son biographe, a eu « la vraie notion, parce qu'il en avait la compréhension théologique ».

Augustin Fliche.

Amann-Mangenot-Vacant, *Dictionnaire de théologie catholique*, fasc. LX-LXIV : *Italie-Jeûne*, Paris, Letouzey, 1924. Prix de chaque fascicule : 6 francs.

On commence de plus en plus à reconnaître, dans tous les milieux, quelle somme inappréciable de renseignements le *Dictionnaire de théologie* fournit aux travailleurs et combien, en conséquence, sa publication fait honneur à la science catholique française depuis vingt ans. Non seulement les cinq fascicules qui viennent de paraître seront jugés à la hauteur des précédents, mais les lecteurs exercés y reconnaîtront à plusieurs détails la main de la nouvelle direction, qui, tout en conservant à l'œuvre son caractère traditionnel, sait y introduire d'utiles perfectionnements.

Le contenu de ces 1250 colonnes est, comme toujours, des plus variés. Mais les hasards de l'ordre alphabétique y ont rarement réuni un plus grand nombre de sujets importants. Sans être aussi brillante que longue, la série des papes *Jean*, la plupart traités par M. Amann, touche à bien des questions intéressantes de l'ancienne histoire ecclésiastique. *Jean XXII* rappelle aux théologiens le problème de la vision béatifique et de son échéance; *Jean XXIII* leur remet sous les yeux le douloureux *imbroglio* du grand schisme : l'un et l'autre sont présentés par M. Mollat.

Trois articles sont relatifs à la théologie biblique. *Jérémie* est étudié par M. Clamer (44 colonnes), avec une particulière insistance sur ses

Digitized by Google

prédictions messianiques. Le Nouveau Testament intervient plus largement encore, avec les deux notices sur saint *Jacques* (23 col.) par M. Colon et saint *Jean* (56 colonnes) par M. Venard. Deux nouvelles signatures que les lecteurs du Dictionnaire seront heureux de retrouver souvent.

Sans parler d'innombrables articles consacrés à des auteurs de second ordre, M. Bardy fait connaître saint *Jean Chrysostome* (30 col.); le P. Jugie, saint *Jean Damascène* (58 col.); M. Forget s'étend *con amore* sur saint *Jérôme* et les points saillants de sa doctrine (89 col.); les amateurs de mystique seront amplement instruits sur saint *Jean de la Croix* (20 col.) par le P. Pascal de St-Laurent. Mais l'intérêt de ces précieuses contributions à l'histoire de l'ancienne théologie s'efface devant celui qu'offrent pour la théologie moderne les deux monographies consacrées aux *Jésuites* et au *Jansénisme*. Car les paradoxes de l'alphabet rapprochent à quelques pages de distance ces adversaires dont on sait la vive et tenace animosité. M. Carreyre, professeur au grand séminaire de Bordeaux, expose avec une compétence qu'on sent depuis longtemps éprouvée la doctrine de l'*Augustinus* et l'histoire du jansénisme (211 col.); c'est l'équivalent d'un beau volume sur une matière dont on on sait les immenses répercussions. Trois théologiens de la Compagnie de Jésus se sont chargés de faire connaître la théologie de l'ordre des jésuites (94 col.); principes généraux et théologie dogmatique par le P. Le Bachelet; théologie morale par le P. J. de Blic; théologie ascétique par le P. Bouvier. Inutile de dire, étant donnée l'importance prise par la Compagnie dans le mouvement intellectuel des trois derniers siècles, qu'on trouve dans ces pages bien des données utiles pour la théologie tout court.

Néanmoins, comme il convient, c'est à l'article *Jésus-Christ* que revient dans ces fascicules la place royale ; il ne couvre pas moins de 300 colonnes, et personne ne songerait à se plaindre de cette longueur. L'article se développe suivant un plan historique : Jésus-Christ préparé et prédit; Jésus-Christ et les documents de l'âge apostolique; Jésus-Christ et le dogme catholique; Jésus-Christ et la théologie catholique ; Jésus-Christ et la critique. C'est naturellement la partie centrale qui est la plus développée : on y trouve commentés les faits et textes où s'affirme la manifestation humaine et divine de Jésus, les formules dogmatiques où se définit progressivement la foi de l'Église, les principaux enseignements théologiques sur l'être du Christ et ses relations soit avec Dieu le Père soit avec les hommes.

Pour rendre plus facilement utilisable le contenu de ces divers articles, on remarquera quelques innovations de forme très heureusement comprises. Chaque article un peu étendu est précédé d'un sommaire,

Digitized by Google

avec l'indication respective de la colonne où commence chaque subdivision. En tête de chaque page, un titre courant soigneusement établi en dégage le principal contenu. Toutes améliorations d'ordre pratique dont les habitués du Dictionnaire ne manqueront pas d'être reconnaissants.

J. Rivière.

Mgr. P. Batiffol, Paul Monceaux, Emile Chenon, A. Vanderpol, Louis Rolland, Frédéric Duval, Abbé A. Tanquerey, *L'Eglise et le droit de guerre*, 2e édition, Paris, Bloud et Gay, 1920. In-16 de viii-256 p. Prix : 6 fr.

Une première édition de cette œuvre collective parut en 1913. Les événements se chargèrent bientôt de montrer combien il était nécessaire de rappeler au monde la doctrine catholique de la guerre. Car en cette terrible matière, qu'on abandonne trop souvent au jeu brutal des passions et des intérêts, la tradition de l'Eglise ne laisse pas que d'avoir à dire son mot. Et si sa voix n'est pas capable d'arrêter le déchaînement des événements politiques, elle peut, en tout cas, servir utilement à former la conscience de ceux qui les doivent apprécier.

Après quatre ans de paix précaire, on sait que la redoutable question ne cesse pas d'être à l'ordre du jour. C'est pourquoi la seconde édition de cet ouvrage sera la bienvenue auprès de tous ceux qui aiment chercher dans la méditation du droit une diversion et une consolation à la réalité des faits. Divers spécialistes se sont partagé la tâche d'étudier les manifestations caractéristiques de la pensée chrétienne aux principales époques de son histoire. Il en résulte l'impression d'un effort continuel pour soumettre la guerre aux lois éternelles de la morale. Même s'il reste momentanément inefficace, est-il besoin de dire que pareil effort n'est jamais entièrement perdu ? Une lecture de ce genre n'est pas seulement faite pour instruire, mais pour éveiller bien des croyants au sentiment de leur devoirs et de leurs responsabilités.

J. Rivière.

W. G. Crawford, *La mécanique psychique*, traduit et adapté par A. Suare. In-12 de 220 p. Paris, Payot, 1923.

Ce livre est un recueil d'expériences métapsychiques faites par Crawford sur le « cercle Goligher ». On donne le nom de Métapsychique à tout un ensemble de faits qui ne rentrent pas dans les lois psychologiques connues. Ces faits sont de deux sortes : les faits de télépathie et les faits de téléhinétie ou action à distance. Les expériences de Crawford se rapportent à ce deuxième ordre de faits. Ces faits

Digitized by Google

seraient produits « par des projections flexibles, semblables à des tiges », émanées du corps du médium, et qu'on appelle ectoplasme. Au moyen de l'ectoplasme, le médium déplacerait des objets, soulèverait des tables (lévitation), toucherait les assistants, frapperait des coups, ferait entendre des bruits dans les meubles (raps). Crawford aurait définitivement établi, au dire du traducteur, l'existence de l'ectoplasme en montrant que, pendant la lévitation, le poids du médium s'accroît, à peu de chose près, du poids de l'objet qu'il soulève. Le caractère scientifique des expériences, rapportées dans ce volume, a été nié par le docteur Fournier d'Albe. On sait que dans cet ordre de recherches tout est encore à faire.

Noël Franqueterre.

H. Piéron, *Le cerveau et la pensée*. In-12, de 327 p. Paris, Alcan, 1923.

La coexistence de troubles intellectuels généraux toujours les mêmes avec des lésions quelconques du cerveau et l'absence de perturbations graves malgré des lésions très vastes peuvent se concilier avec la doctrine des localisations cérébrales. Une seule hypothèse dont voici les grandes lignes s'accorde, en effet, avec les observations faites sur les blessés de la guerre. 1) « Toute région du cerveau n'est pas équivalente à toute autre ». 2) Il n'y a pas de régions encéphaliques où siègeraient la mémoire, l'intelligence, le talent musical ou l'aptitude aux mathématiques. 3) L'intelligence résulte de la qualité globale du cerveau. On ne la localise pas plus qu'on ne localise la qualité d'une machine dans un de ses organes. L'encéphale ressemble à un réseau de voies ferrées; lorsqu'une ligne directe est détruite ou obstruée, le trafic emprunte une voie détournée. Un cerveau humain représente de même des possibilités de connexions innombrables, dont bien peu sont utilisées chez la plupart des hommes. La destruction de ces dernières n'occasionnera aucune gêne. La destruction d'un centre coordinateur se traduit, au contraire, par des troubles profonds. Une lésion minime peut donc produire des perturbations graves et une lésion plus vaste, des perturbations minimes. Les récentes opérations chirurgicales prouvent que certains territoires cérébraux constituent des centres où viennent s'articuler « des mécanismes de rôle distinct ». « La théorie des localisations peut avoir eu, à un moment donné, une plus grande précision apparente; elle n'a jamais eu plus de solidité ». M. Piéron ne ménage guère les adversaires des localisations cérébrales; il les accuse de demander aux faits la confirmation d'opinions préconçues et de chercher à rendre sensationnelles des observations qui n'ont donné lieu à aucun examen mental satisfaisant, ni à aucun examen cérébral précis (p. 53-55). Mais

Digitized by Google

n'a-t-il pas, lui aussi, son préjugé ? « L'attitude scientifique, écrit-il, vise à unifier le plus possible et son idéal incontestable est de ramener les faits psychologiques à des mécanismes physiologiques, en négligeant l'aspect subjèctif du fait de conscience ». De quel droit décréter incontestable cette « identification du physiologique et du mental » dont on n'a pas jusqu'ici apporté la moindre preuve ? Est-il donc si scientifique d'expliquer un fait, en commençant par mettre de côté ce qui lui confère son originalité ? Assimiler quand il le faut, distinguer quand il le faut, n'est-ce pas la marque d'une pensée qui prend les choses pour règle?

Noël Franqueterre.

Albert Bayet. *Le suicide et la morale*, Paris, Alcan, 1922. In-8° de 813 p. Prix : 30 francs.

Voici une volumineuse étude qui se poursuit à travers plus de huit cents pages serrées, compactes, bourrées de faits, de notes et de références, et qui exige du lecteur, s'il veut aller avec attention jusqu'au point final, une patience peu commune. Les citations y fourmillent, appelées de tous les côtés, puisées aux sources les plus variées : auteurs sacrés et profanes, la Bible et le Talmud, les théologiens et les romanciers, les canonistes et les journalistes, la chaire et le théâtre, *La Croix* et Paul Bourget, *L'ami du clergé* et Zola, les littérateurs et les Pères de l'Église, l'histoire et la fable, les savants et le peuple : telles sont quelques-unes des autorités qui viennent déposer pour ou contre le suicide et dont les témoignages s'entassent et se mêlent confusément au cours de cette interminable enquête. L'auteur nous dit bien qu'il l'a restreinte à la France, que, sur plus d'un point, il a limité ses recherches plus étroitement qu'il n'aurait voulu ; et pourtant il avoue qu'elle lui a coûté plus de dix ans de travail. Nous n'en sommes point surpris ; mais nous nous demandons s'il a été vraiment payé de sa peine. Car enfin quel est le fruit de ce gros ouvrage ? quelles lumières et quels résultats pratiques fournit-il ? Il ne saurait être question évidemment de puiser ici des renseignements sur notre devoir. Pour M. Bayet, la morale du devoir a vécu ; il n'y a plus aujourd'hui d'autre discipline qui compte que la science, et la science constate et explique des faits, elle ne prescrit pas. La morale est donc simplement une science positive des mœurs, une *éthologie* ; elle tâche de nous tracer un tableau exact des mœurs du milieu et de l'époque où nous vivons et de nous mettre ainsi en mesure de prévoir la direction que la courbe de la moralité prendra dans un avenir très rapproché ; rien de plus.

Ce sont les seuls résultats que nous devions attendre, en particulier,

Digitized by Google

d'une enquête sur le suicide. Et encore se dégagent-ils avec beaucoup d'hésitation et d'incertitude de celle de M. Baillet. Il prétend qu'il y a, dans le milieu contemporain, deux doctrines sur cette question : une morale *simple*, qui condamne tous les suicides, en principe et dans tous les cas ; et une morale *nuancée*, plus souple, qui distingue entre les cas, et va de l'horreur à la désapprobation, de la désapprobation à la pitié, de la pitié à l'excuse, de l'excuse à l'approbation et même à l'admiration. Les deux doctrines opposées, ajoute-t-il, se disputent les esprits aujourd'hui, comme elles l'ont fait dans le passé ; la morale nuancée semble être en progrès dans notre société ; et pourtant « l'impression générale, lorsqu'on étudie la morale formulée, n'est pas une impression de lutte franche, mais d'incertitude, de désarroi ». N'avions-nous pas raison de dire que le vaste labeur de M. Bayet porte peu de fruit ? *Parturiunt montes* ...

Si l'on voulait maintenant exercer un contrôle sévère sur toutes ses citations, discuter l'interprétation qu'il leur donne et répondre à toutes les affirmations qu'il pose sans les appuyer sur des preuves solides, il faudrait écrire un volume aussi gros que le sien, ce dont Dieu nous garde ! Citons seulement un ou deux exemples qui montrent, croyons-nous, que M. Bayet ne recherche pas exclusivement les arguments vigoureux et péremptoires. La presse catholique de nos jours, prétend-il, ne condamne pas toujours rigoureusement le suicide, elle incline parfois vers la morale *nuancée* ; en voici une preuve. « Sur vingt-cinq comptes rendus que je relève en 1908 dans la *Croix de la Corrèze*, je note sept fois un terme de pitié, « le malheureux, la pauvre femme » ... La *Croix* de Paris, en janvier 1886, ne signale que six suicides ; deux fois sur six, elle dit : *le malheureux* (p. 190). La réprobation du suicide, déclare encore notre auteur, n'est pas d'origine chrétienne ; et voici comment l'Évangile même lui semble apporter son autorité aux partisans de la morale *nuancée* : « Dans les Évangiles, on ne trouve pas seulement des déclarations générales sur la nécessité de « haïr sa vie », on en trouve qui semblent exhorter les croyants à la perdre pour l'amour de Dieu : « Car quiconque voudra sauver sa vie la perdra, et quiconque perdra sa vie pour l'amour de moi la trouvera ». Dans le quatrième Évangile, Jésus déclare : « Je suis le bon berger, le bon berger donne sa vie pour ses brebis », et, comme s'il voulait répondre par avance aux théoriciens du suicide indirect, il ajoute : « Personne ne me l'ôte, mais je la donne de moi-même », (p. 229).

E. Lenoble.

Digitized by Google

EDOUARD THAMIRY. *De l'influence. Étude psychologique, métaphysique, pédagogique*. Paris, Beauchesne, 1922. In-8° de 370 p.

Cette question de l'influence soulève le problème aussi vaste que complexe de l'action des substances les unes sur les autres; l'action de l'être semble bien être immanente à lui-même, et cependant il semble bien aussi qu'il produit quelque chose dans les autres êtres; comment résoudre cette antinomie ? M. Thamiry ne l'envisage pas ici dans toute son étendue ; il la restreint à son aspect humain et s'attache à l'étude de l'influence que nous exerçons ou que nous subissons dans notre commerce avec nos semblables. Il suit une méthode très simple et très logique. La première partie est une enquête expérimentale sur les influences réciproques dans la vie sensible, intellectuelle et volontaire; dans la seconde, on cherche l'explication du fait; dans la troisième, qui est une étude pédagogique, on s'étend sur les applications que nous pouvons faire des lois de l'influence soit pour la conduite de notre propre vie, soit pour l'éducation d'autrui, soit pour une action sur la foule. C'est une très solide étude qui fait honneur à son auteur; la pensée se distingue par une remarquable fermeté, une clarté parfaite, une grande vigueur d'argumentation, et le plan est aussi lumineux dans son ensemble que dans l'arrangement de chacune de ses parties.

E. LENOBLE.

R. W. et A. J. CARLYLE, *A history of mediaeval political theory in the West*, t. IV : *The theories of the relations of the Empire and the Papacy from the tenth century to the twelth* par A. J. CARLYLE. Edimbourg et Londres, Blackwood, 1922. In-8° de XXIII-419 p.

Avec ce tome quatrième de leur monumentale histoire des théories politiques au moyen-âge, MM. Carlyle, qui avaient maintes fois auparavant touché au domaine théologique, l'abordent ici complètement.

Tout le volume roule sur le vaste problème de l'Église et de l'État, tel qu'il s'est posé dès le haut moyen-âge, aggravé dans la fameuse querelle des Investitures, continué dans des conflits postérieurs à travers le XIIe siècle. Les faits historiques y sont supposés connus ou rappelés en traits succints; mais l'auteur s'applique à l'analyse des manifestations doctrinales qui se produisirent à leur occasion. Or on sait que ce ne furent pas les juristes seulement, mais encore et surtout les théologiens, au moins depuis Grégoire VII, qui commencèrent à spéculer sur les notions de Sacerdoce et d'Empire ainsi que sur leurs rapports mutuels dans le monde chrétien. C'est à ce moment-là que se dessine progressivement cette conception théocratique où le pouvoir

Digitized by Google

spirituel reçoit la suprématie la plus effective sur les États et leurs souverains. De ce système, dont les développements ultérieurs devaient être si importants dans l'histoire de la théologie, on trouvera exposés ici la genèse et les premières vicissitudes. Cette exposition est conduite avec une clarté, une probité, une modération qui tranchent heureusement avec les synthèses superficielles et passionnées auxquelles cette matière a si souvent donné lieu. Des citations abondantes et bien choisies permettent à tout instant de contrôler les jugements de l'auteur.

Un prochain volume doit étudier le XIIIe siècle. L'intérêt de celui-ci en fait vivement souhaiter la prompte publication.

J. Rivière.

Frédéric Duval, archiviste paléographe, *De la paix de Dieu à la paix de fer*. Esquisse historique. Paris, Paillard, 1923. In-8° de 108 p. — Dans la collection des *Gesta pacis* : Etudes historiques sur la question de la paix publiées sous la direction du Vte J. de Romanet.

Aucune époque n'a vu se produire plus largement que celle du moyen-âge le rayonnement social du principe chrétien. Il n'est pas jusqu'au redoutable problème de l'ordre international que l'Église alors n'ait abordé et, pour une bonne part, victorieusement résolu. Dans ces sociétés brutales où la force était l'*ultima ratio*, où la guerre sévissait à l'état d'institution et presque de sport, l'Église a pris à cœur de faire régner la paix. Par amour d'historien et aussi par conviction d'apologiste et d'apôtre, M. Frédéric Duval a entrepris de raconter ces nobles efforts.

Initiatives pacifiques de l'Église pour établir la trêve de Dieu et créer des associations en vue de la paix, institution de la chevalerie chrétienne et des Ordres militaires pour soumettre à la justice le métier des armes, distinction des guerres justes et des guerres injustes, rôle pacificateur de la papauté par voie soit d'autorité soit d'interventions arbitrales : tous ces faits sont déjà connus des historiens et familiers aux apologistes. L'auteur n'en a pas moins rendu à tous un réel service en les classant avec clarté et appuyant chacun d'un dossier de textes où l'action de l'Église apparaît sur le vif. Il en ressort que l'Église, bien que trop souvent contrariée par la violence des passions et des intérêts, n'en a pas moins dignement rempli sa mission pacificatrice et que, le jour où son influence sociale s'est affaiblie, l'humanité n'a plus connu que cette « paix de fer » dont elle traîne encore aujourd'hui le poids.

Ce petit volume inaugure une collection de *Gesta pacis* que dirige M. le vicomte de Romanet. Peu d'études sont plus glorieuses pour le

Digitized by Google

passé de l'Église et mieux faites pour inculquer au monde moderne la nécessité d'en retrouver l'esprit.

J. Rivière.

A. Lugan, *L'enseignement social de Jésus*, t. II : *Les grandes directives sociales*. Jésus et la fraternité, Jésus et l'égalité, Jésus et la liberté. Editions *Spes*, Paris, 1924. In-16 de 162 p. Prix : 6 francs.

Liberté, égalité, fraternité : formule fatidique, et qui reste populaire malgré de si flagrants démentis. Aussi Brunetière se plaisait-il jadis à montrer, dans les termes de cette moderne Trinité, autant de conquêtes du christianisme. Ce que l'éminent conférencier affirmait avec éloquence, M. Lugan s'attache à l'établir sur une étude directe de l'enseignement de Jésus.

On sait assez que l'Evangile est étranger à toute considération proprement politique pour comprendre qu'il ne peut y être question de liberté, d'égalité ou de fraternité que d'un point de vue spirituel et religieux. Il n'en est pas moins vrai que ses maximes, qu'on dirait tout indifférentes aux réalités de la terre, recèlent un esprit éminemment propre à réagir sur elles. C'est pourquoi on peut concevoir, au sens le plus élevé du mot, une « politique tirée de l'Écriture Sainte ». Le principe essentiel en est constitué par l'éminente dignité de l'homme, de tout homme, parce qu'il est la créature de Dieu et le frère de Jésus. D'où se déduisent immédiatement la fraternité et l'égalité chrétiennes. La liberté véritable en découle à son tour; car, à raison de sa nature, l'homme doit s'arracher à tous les assujettissements inférieurs pour ne relever que de sa conscience et de Dieu.

M. Lugan dégage avec beaucoup d'ampleur philosophique cette portée profonde du principe chrétien et il critique en regard les deux formes d'erreur qui s'y opposent : d'une part, le laïcisme qui ne s'en inspire que pour le démarquer; de l'autre, le néo-paganisme qui le méconnaît et va souvent jusqu'à le combattre. Analyses très suggestives, lestées de textes modernes à l'appui, et qui montrent bien que le christianisme social n'est pas seulement une affaire d'opportunité ou de sentiment, mais, au premier chef, une question de vérité.

J. Rivière.

Digitized by Google

CHRONIQUE DE LA FACULTÉ

Session d'examen de juillet 1924.

I. Droit canonique.

Ont mérité le certificat de droit canonique MM. Eugène Burger, Joseph Papirer, Charles Peter (mention assez bien), Joseph Pflieger (mention assez bien), Joseph Schmitt (mention assez bien), Joseph Schneider (mention bien), tous du diocèse de Strasbourg.

Ont été admis au diplôme d'études supérieures MM Antoine Kargol (Pologne), Pierre Klein (Strasbourg), mention assez bien, Léon Mann et Eugène Stern (Strasbourg), Peffer (Luxembourg , mention très bien, Salguiero (Portugal), Tchavdaroff (Bulgarie).

M. Halla (Pologne) a présenté un mémoire intitulé : *L'alternative en France du* XVe *à la fin du* XVIIe *siècle*, afin d'obtenir le diplôme d'études supérieures.

La soutenance du mémoire a eu lieu, le 5 juillet, devant un jury composé de M. Mollat, président, et de MM. Champeaux et Le Bras. Le candidat a été reçu avec la mention assez bien.

II. Théologie.

MM. Knapik et Spikowski (Pologne), ainsi que M. Salguiero (Portugal) ont subi avec succès les examens d'admissibilité au doctorat en théologie catholique.

Ont été reçus licenciés MM. Drioux (Langres), mention très bien, Michel (Lille), mention assez bien, Rohmer (Strasbourg), mention assez bien, Verfailhie (Belgique), mention bien, d'Aussac (Paris), mention bien, Loubère (Paris), mention assez bien.

Ont obtenu le baccalauréat MM. Pierre Collin, Joseph Dornstetter, Charles Kurtz, Joseph Laagel, Ernest Müller, Joseph Ott, Paul Schmidt, du diocèse de Strasbourg, et M. Mathias Keup, du diocèse de Luxembourg, mention assez bien.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

DE L'ANNÉE 1924

ARTICLES DE FOND

Pages.

M. Andrieu, *Immixtio et consecratio* 65, 265, 454
G. Bardy, L'édit d'Agrippinus 1
P. Batiffol, *Petrus initium episcopatus* 440
L. Dennefeld, Les problèmes du livre de Joël 555
P. Dib, Les conciles de l'Église maronite de 1557 à 1644 ..... 193, 421
V. Martin, Le choix des évêques dans l'Église latine 221
J. R. Palanque, *La Vita Ambrosii* de Paulin 26, 401
G. Rabeau, Psychologie et théologie 535
J. Rivière, Rôle du démon au jugement particulier chez les Pères. 43

NOTES ET COMMUNICATIONS

J. Rivière, Sur l'origine de la formule juridique : « Rex imperator in regno suo » 580
J. Vergnes, Les sources de l'argument de saint Anselme 576

CHRONIQUES

E. Amann, Chronique d'ancienne littérature chrétienne. — Le donatisme. — Saint Jérôme. — Rufin 296
M. Andrieu, Chronique d'archéologie chrétienne. Les origines de l'iconographie médiévale 349
E. Baudin, Chronique d'histoire de la philosophie moderne : L'originalité philosophique de Pascal. Pascal et Descartes. Pascal et les jansénistes 97, 324, 485, 587
J. B. Colon, Chronique biblique : Un commentaire du troisième évangile 513
L. Désers, Chronique de théologie pastorale 627
G. Drioux, Récents manuels de préhistoire 167
E. Podechard, Chronique biblique (Ancien Testament) 601
F. Vernet, Chronique d'histoire moderne 127
Chronique de la Faculté 192, 399, 542, 666

Digitized by Google

COMPTES-RENDUS

Pages.

AMANN-MAUNENOT, *Dictionnaire de théologie catholique* (G. Rivière).. 657
P. ARCHAMBAULT, etc., *Le procès de l'Intelligence* (E. Lenoble). . . . 187
ARNAUD D'AGNEL et D'ESPINAY, *Direction de conscience et psychothérapie des troubles nerveux* (E. Lenoble). 528
D. BARBEDETTE, *Histoire de la Philosophie* (G. Rabeau) 176
G. BARDY, *Recherches sur l'histoire du texte des versions latines du De principiis d'Origène* (E. Amann). 319
B. BARTMANN, *Lehrbuch der Dogmatik* (A. Gaudel). 186
BATIFFOL, MONCEAUX, etc., *L'Église et le droit de guerre* (G. Rivière). 659
A. BAYET, *Le suicide et la morale* (E. Lenoble). 661
R. BAZIN, *Charles de Foucauld* (F. Vernet). 150
M. BLOCH, *Les rois thaumaturges* (M. Andrieu). 648
CH. BLONDEL, *La Psychanalyse* (E. Baudin). 525
Dom B. DU BOISROUVRAY, *Mgr Gay, évêque d'Anthédon. Sa vie, ses œuvres* (F. Vernet). 141
BOULAY DE LA MEURTHE, *Histoire de la négociation du Concordat de 1801* (F. Vernet). 130
J. BRICOUT, *L'enseignement du catéchisme en France. — L'éducation du clergé français* (L. Désers). 629
N. C. BURKITT, *Prehistory* (G. Drioux). 167
J. BURNICHON, *La compagnie de Jésus en France. Histoire d'un siècle (1814-1914), t. IV (1860-1880)* (F. Vernet). 138
D. BUZY, *Les symboles de l'Ancien Testament* (E. Podechard). 607
A. CALLET, *Les origines de la IIIe République* (F. Vernet). 141
MELCHIOR CANO, *La victoire sur soi-même* (L. Désers). 637
R. W. et A. J. CARLYLE, *A history of mediaeval political theory in the West* (J. Rivière). 663
V. CATHREIN, *Die Katholische Weltanschauung* (J. Rivière). 192
F. CAVALLERA, *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre* (E. Amann). 311
Mgr CHAUVIN, *Des études et de la formation des clercs dans nos séminaires* (L. Désers). 631
J. CHEVALIER, *Pascal* (E. Baudin). 97
E. CLOP, *Saint Bonaventure* (A. Fliche). 656
P. COULET, *L'Église et le problème international* (J. Rivière). 382
W. G. GRAWFORD, *La mécanique psychique* (N. Franqueterre). 659
E. DAUCOURT, *Scènes et récits du cullurkampf dans le canton de Berne* (F. Vernet). 149
L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu, des Juges à la captivité* (E. Podechard). 613
Cardinal DUBOIS, *La crise de la natalité en France* (L. Désers). 635

Digitized by Google

Pages.

F. Duine, *La Mennais, sa vie, ses idées* (F. Vernet) 132
H. Dumaine, *Le dimanche chrétien* (L. Désers) 634
F. Duval, *De la paix de Dieu à la paix de fer* (J. Rivière) 664
E. Eichmann, *Kirche und Staat* (J. Rivière) 374
A. Fabre, *Pages d'art chrétien* (M. Andrieu) 395
P. Fargues, *Introduction à l'Ancien Testament* (E. Podechard) 601
Kardinal von Faulhaber, *Zeitfragen und Zeitaufgaben, gesammte Reden* (L. Pfleger) 381
Cardinal Ferrata, *Mémoires. Ma nonciature en France* (G. Mollat) .. 184
Ed. Fournier, *Les origines du vicaire général* (G. Le Bras) 178
S. Freud, *Introduction à la Psychanalyse* (E. Lenoble) 378
P. Gachon, *Histoire du Languedoc* (F. Vernet) 159
C. Gebhardt, *Die Schriften des Uriel da Costa* (A. Roehm) 536
Th. Gérold, *La faculté de théologie et le séminaire protestant de Strasbourg* (1803-1872) (L. Pfleger) 375
E. Goblot, *Le système des sciences* (G. Rabeau) 536
A. M. Goichon, *Ernest Psichari d'après les documents inédits* (F. Vernet) 155
P. de la Gorce, *Histoire religieuse de la Révolution française* (F. Vernet) 127
G. Goyau, *L'Église libre dans l'Europe libre* (F. Vernet) 163
D. Guibert, *Rome au* xxe *siècle* (F. Vernet) 162
Lord Halifax, *Au sujet de la réunion des Églises* (G. Rivière) 186
P. Hauser, *Évolution intellectuelle et religieuse de l'humanité* (E. C.) 174
F. d'Hautefeuille, *Le privilège de l'intelligence* (N. Franqueterre) .. 386
O. Hofmann, *Religionspsychologie* (G. Rivière) 171
W. H. Holmes, *Handbook of aboriginal american antiquities* (G. Drioux) 169
A. Houtin, *Le Père Hyacinthe réformateur catholique* (1869-1893) (F. Vernet) 145
Ch. F. Jean, *Le milieu biblique avant J.-C.* (E. Podechard) 609
J. B. Kors, *La justice primitive et le péché originel d'après saint Thomas* (A. Gaudel) 382
X. Kortleitner, *Hermeneutica Biblica* (E. Podechard) 603
Lacordaire, *Lettres à deux jeunes alsaciens-lorrains* (1846-1861) (F. Vernet) 135
Lagrange, *Évangile selon saint Luc* (J. B. Colon) 513
P. Leidecker, *Débris de mythes cananéens dans les neuf premiers chapitres de la Genèse* (E. Podechard) 620
R. Levêque, *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Spinoza* (N. Franqueterre) 386
C. Looten, *Shakespeare et la religion* (A. Koszul) 535
A. Lugan, *L'enseignement social de Jésus* (G. Rivière) 665

Digitized by Google

Pages.

R. A. S. MACALISTER, *A Text-book of European Archæologie. I. The paleolithic period* (G. Drioux) 168
L. MATHIEU, *François Suarez* (E. Lenoble) 540
E. MAIRE, *Saint Norbert* (A. Fliche) 654
E. MALE, *L'Art religieux du* XIIe *siècle en France* (M. Andrieu) . . . 349
L. MARCEL, *Les voix de l'autel* (L. Désers) 636
C. MARMION, *Le Christ, idéal du moine* (L. Désers) 628
B. DEL MARMOL, *Albert de Louvain* (A. Fliche) 655
A. MICHELIN, *Conseils aux aînés de mon patronage* (L. Désers) 637
P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne, depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe* (E. Amann) 296
H. PERENNÈS, *Les Psaumes traduits et commentés* (E. Podechard) . . . 623
H. PIÉRON, *Le cerveau et la pensée* (N. Franqueterre) 660
A. K. PORTER, *Romanesque sculpture of the pilgrimage roads* (M Andrieu) 639
R. RIEZLER, *Das Evangelium Unseres Herr Jésus Christus nach Lucas* (J. B. Colon) 397
O. ROJDESTVENSKY, *Le culte de saint Michel et le moyen âge latin* (E. Amann) 175
L. ROMIER, *La conjuration d'Amboise* (G. Mollat) 172
MGR. RUCH, *Le livre du séminariste-soldat* (L. Désers) 632
P. RUTTEN, *Croire* (L. Désers) 633
J. SAGERET, *La religion de l'Athée* (J. Rivière) 171
E. SELLIN, *Die wurde Sichem eine israelitische Stadt* (E. Podechard). 618
SOCIÉTÉ BIBLIQUE DE PARIS, *La Sainte Bible* (E. Podechard) 621
A. STEINMANN, *Jésus und die soziale Frage* (J. B. Colon) 393
E. THAMIRY, *De l'influence* (E. Lenoble) 663
E. TOBAC, *Les prophètes d'Israël* (E. Podechard) 604
E. VACANDARD, *Études de critique et d'histoire religieuse. Quatrième série* (E. Amann) 398
A. VALENSIN, *Traité de droit naturel* (L. Désers) 635
G. VALOIS, *D'un siècle à un autre* (1884-1920) (F. Vernet) 161
M. VAUSSARD, *L'intelligence catholique dans l'Italie du* XXe *siècle* (F. Vernet) 165
A. VERMEERSCH, *Principes de morale sociale* (L. Désers) 635
F. VINCENT, *Saint François de Sales, directeur d'âmes* (A. Clamer) . . 180
G. WEILL, *Histoire de l'enseignement secondaire en France* (1882-1920) (F. Vernet) 160

Le Gérant : JOSEPH GAMON.

Le Puy-en-Velay. — Imprimerie Peyriller, Rouchon et Gamon.

Digitized by Google

Digitized by Google

PERIODICALS

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

This book is DUE on the last date stamped below.

Fine schedule: 25 cents on first day overdue
50 cents on fourth day overdue
One dollar on seventh day overdue.

OCT 15 1947

LIBRARY USE

AUG 1 6 1960

REC'D LD

AUG 16 1960

SEP 1 0 1993

AUTO DISC CIRC AUG 1 0 '93

LD 21-100m-12,'46(A2012s16)4120

Digitized by Google

PERIODICALS

U. C. BERKELEY LIBRARIES

C045408304

776968 BL3
R45
1924

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

Digitized by Google

Digitized by Google